John Breck

Darul sacru al vieții

Tratat de bioetică



Patmos

Colecția „Bioetica”



Părintele **John Breck** s-a născut într-o familie protestantă din Statele Unite. A pășit pentru prima dată într-o biserică ortodoxă la Institutul Saint Serge din Paris, în 1966 când a venit cu familia în Europa pentru a-și termina studiile la Heidelberg. Fără să înțeleagă un cuvânt, pentru că se oficia în slavonă, a avut impresia că a ajuns acasă, după cum însuși mărturisește, deși pelerinajul abia începea. Treptat, în paralel cu doctoratul făcut la Heidelberg în domeniul riguros al exegezei, a studiat și învățătura Bisericii Ortodoxe. Când și-a terminat doctoratul, s-a stabilit cu familia în Franța cu scopul de a intra în Biserica Ortodoxă, ceea ce s-a și întâmplat la sfârșitul anului 1973. În 1977 a fost hirotonit preot.

După trei ani pe care i-a petrecut ca profesor la un seminar teologic din Alaska, a predat vreme de 12 ani la prestigiosul Institul Sfântul Vladimir din New York. În prezent este profesor de Bioetică și hermeneutică patristică la Institutul Teologic Ortodox Saint Serge din Paris.

Începând cu 1999, a fost invitat în fiecare an în România, unde a susținut cursuri de Bioetică la Cluj, Sibiu, Alba Iulia, Timișoara și București. În noiembrie 2003, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj i-a decernat părintelui **John Breck** titlul de *Doctor honoris causa*.

I. S. B. N. 973-86512-1-2

Preot prof. dr. John Breck

Darul sacru al vieții

Tratat de bioetică

Ediția a II-a, revăzută

Traducere și Cuvânt înainte de
Prea Sfințitul Dr. ***Irineu Pop Bistrițeanul***
- episcop vicar al Episcopiei Vadului Feleacului și Clujului -

Editor: Vasile Manea

Patmos
Cluj-Napoca, 2003

Colecția „Bioetica”

Coperta: Călin Stegerean

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
BRECK, JOHN
Darul sacru al vieții: tratat de bioetică/ John Breck.–
Cluj-Napoca: Patmos, 203
ISBN 973-86512-1-2

57: 17

I. S. B. N. 973-86512-1-2

CUPRINS

pag.

Cuvânt înainte

Cartea *Darul sacru al vieţii* scrisă de părintele profesor dr. John Breck ia în discuţie o serie de probleme ridicate de dezvoltarea extraordinară din ultimii ani a domeniului biomedical. Aceste probleme – precum avortul la cerere, fertilizarea *in vitro*, ingineria genetică, incluzând clonarea de embrioni umani, sau eutanasia – privesc începutul vieţii umane, păstrarea şi susţinerea vieţii şi sfârşitul ei.

Autorul le tratează în lumina valorilor şi principiilor morale ale Ortodoxiei, după ce prezintă, într-un capitol întreg, fundamentele teologice ale eticii creştine ortodoxe. În acest capitol se subliniază adevărul că persoana umană este creată după chipul lui Dumnezeu şi este chemată să atingă asemănarea divină prin puterea sfinţitoare a Duhului Sfânt care sălăşluieşte în noi de la Botez, când am fost altoiţi în Hristos (cf. *Romani* 6, 4 - 5), scopul nostru ultim fiind participarea ca persoane umane la viaţa lui Dumnezeu. Prin urmare, în toate procedeele şi metodele pe care le folosesc, medicii trebuie să ţină seama de acest adevăr fundamental.

Modul nuanţat de abordare a temelor luate în discuţie, cu accent pe „fiecare caz individual", scoate în evidenţă respectul neprefăcut pe care autorul îl are pentru fiecare *persoană*, indiferent de starea sănătăţii sau de statutul social al acesteia.

Vorbind despre **avort**, pe care îl prezintă ca pe o crimă în orice stadiu al sarcinii, în acord desăvârşit cu atitudinea Bisericii Ortodoxe, remarcabilul profesor american mai spune: „nu putem totuşi condamna avortul în chip rezonabil dacă nu vrem să ne asumăm responsabilitatea

pentru bunăstarea copiilor nedoriţi ce se nasc ...", adăugând că „Biserica mai trebuie să accentueze responsabilitatea tatălui, deplină şi egală moral, spiritual şi financiar, în orice situaţie în care e conceput un copil. "

Dacă ne împotrivim avortului pentru că încalcă dreptul la viaţă al unei persoane nevinovate – scrie în continuare părintele John Breck – atunci anumite forme de inginerie genetică, mai ales noile tehnici de **clonare**, necesită un control mult mai atent, pentru că manipularea genetică nechibzuită, poate avea consecinţe dezastruoase pentru întreaga populaţie; consecinţele ireversibile ale unor greşeli neintenţionate pot fi transmise generaţiilor viitoare.

Condamnând categoric **eutanasia**, părintele profesor explică această atitudine fermă a Bisericii Ortodoxe: prin eutanasie, hotărând singur momentul morţii, omul uzurpă autoritatea care aparţine numai lui Dumnezeu, Stăpânul vieţii şi al morţii.

Referitor la **transplantul de organe**, este adevărat că datoria noastră este să-i îngrijim şi să-i vindecăm pe bolnavi, dar nu ştim până unde trebuie să mergem în privinţa mijloacelor întrebuinţate în acest scop. Oricum, folosirea copiilor anencefalici sau a adulţilor muribunzi, ca sursă pentru prelevarea de organe, este întru totul imorală. Una dintre problemele semnalate în această carte cu privire la transplantul de organe, este cea a determinării momentului morţii. Noţiunea de „moarte a creierului" este ambiguă. Cum moartea trunchiului cerebral înseamnă instalarea putrefacţiei, „folosind criteriile legate de trunchiul cerebral pentru a determina moartea, ajungem la înfiorătoarea concluzie că organele vitale pot fi recoltate doar de la pacienţi care, teoretic, mai trăiesc". Numai că există voci autorizate care afirmă că „în cazurile în care accidentul sau boala a distrus ireversibil creierul superior sau activitatea neocorticală, va trebui să conchidem că persoana în discuţie nu mai este vie. Funcţiile trupului guvernate de trunchiul cerebral şi de sistemul limbic nu constituie existenţa umană personală: acestea sunt simple sisteme de susţinere a ceea ce ne face cu adevărat oameni, adevărate fiinţe personale. Chiar dacă funcţiile trunchiului cerebral şi ale măduvei (presiunea sângelui şi temperatura, respiraţia) pot fi susţinute prin mijloace artificiale, organismul *ca întreg* nu mai este *viu* în nici un sens inteligibil"[1].

Inseminarea artificială şi **fertilizarea *in vitro*** utilizând sperma unui donator nu pot fi moral acceptate, scrie părintele John Breck, la fel cum nu pot fi acceptate nici *mamele surogat* „întrucât introduc o terţă parte în procesul procreării şi sunt expuse exploatării comerciale". Însă în cazul în care toţi embrionii sunt transferaţi în uterul mamei şi nu se recurge la *reducţia fetală*, procedurile apar, în opinia autorului, compatibile cu morala ortodoxă". „Preotul va trebui, totuşi, să îndemne cuplul să ia în calcul şi adopţia ca o alternativă", precizează distinsul profesor.

Analizând apoi o altă problemă actuală legată de sexualitate, anume aceea a **pornografiei**, autorul avertizează că în timp ce „rostul iconografiei în Biserică este de a da minţii şi inimii hrană cerească, hrana curăţiei, binecuvântării şi sfinţeniei, pornografia este o iconografie demonică. Ea corupe mintea cu imagini care provoacă stricăciune în adâncimile sufletului".

Părintele John Breck atrage atenţia că într-o lume în care limbajul explicit sexual a devenit obligatoriu, iar în şcoală se face o îndoctrinare perversă sub masca educaţiei sexuale, instruirea copiilor creştini *nu ar mai trebui lăsată doar în seama şcolilor* sau a altor organizaţii din cadrul societăţii, căci acestea au dovedit adesea că subminează valorile morale creştine.

* *
*

Din păcate, omenirea continuă să meargă pe calea răzvrătirii împotriva lui Dumnezeu şi să refuze cu încăpăţânare iubirea Sa. Desfrâul, adulterul, avortul, divorţul, criminalitatea, eutanasia etc., sunt atât de frecvente în lumea contemporană încât s-au banalizat şi

---

[1] Referitor la acest subiect, semnalăm şi un alt punct punct de vedere, exprimat de către domnul Sebastian Moldovan de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, în articolul „Putem acepta definiţia cerebrală a morţii? – o chestiune de consecvenţă", în volumul *Ce este moartea?*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 57-72 (n. ed.).

sunt privite ca fireşti. Victimele acestor nelegiuiri strigă răzbunare înaintea lui Dumnezeu.

În calitate de teolog şi moralist, Sfinţia Sa subliniază responsabilitatea pe care o au preoţii şi medicii creştini în luarea deciziilor legate de problemele abordate aici, reamintind că orice decizie medicală trebuie luată într-un cadru eclezial, deoarece pacientul este un membru al Trupului lui Hristos. Autorul repetă stăruitor că, în cele din urmă, fiecare *persoană* trebuie încredinţată în mâinile iubitoare şi milostive ale lui Dumnezeu, cu neclintita convingere că Dumnezeu, şi numai El, are puterea să hotărască limitele vieţii şi ale morţii.

* *
*

Ca traducător al acestei cărţi, socot că este bine şi folositor ca atât preoţii cât şi medicii, dar şi părinţii, să ia aminte şi să cugete profund la afirmaţiile părintelui profesor John Breck. Doresc din inimă ca lectura acestei cărţi excepţionale să-i îndemne pe cititori să preţuiască viaţa ca pe un dar dumnezeiesc. Fie ca Hristos „Viaţa" noastră (cf. *Ioan* 1, 4; 14, 6), să ne ajute pe fiecare a lucra, cât ne stă în putinţă, la îmbunătăţirea existenţei umane şi a valorilor ei esenţiale.

dr. **Irineu Pop Bistriţeanul**
- episcop vicar al Arhiepiscopiei Clujului -

Naşterea Domnului, 25 decembrie 2000

Prefaţă

Disciplina „bioeticii" a apărut ca răspuns la realizările fără precedent din ultimele trei decenii, în domeniul tehnologiei biomedicale. Multe din aceste realizări sunt puse în slujba binelui, de la tehnicile reproductive pentru combaterea infertilităţii, la terapia genetică pentru combaterea bolilor. Cu toate acestea, o mare parte a noii tehnologii ne aruncă, mai mult ca niciodată, pe un teren minat, de la avorturile embrionare la sinuciderile asistate, de la sarcinile-surogat la clonarea embrionilor umani. Cum priveşte Ortodoxia toate aceste „realizări"? Care sunt criteriile după care s-ar putea rezolva problemele morale cu care se confruntă preoţii, pastorii, medicii şi laicii, atunci când caută să înţeleagă voia lui Dumnezeu şi să apere valorile umane fundamentale în faţa presiunilor crescânde ale imperativului „fă-o pentru că poate fi făcută" ?

Această carte are în vedere astfel de probleme, dintr-o perspectivă biblică şi patristică. După o prezentare a dilemelor actuale ale bioeticii, urmează, în capitolul întâi, o privire generală asupra principalelor teme teologice care susţin şi întăresc orice răspuns ortodox la probleme privind crearea şi finalitatea vieţii omeneşti. Capitolele următoare abordează probleme referitoare la semnificaţia sexualităţii şi moralitatea diferitelor forme de comportament sexual; întrebarea „Când începe viaţa omului ?"; o apreciere morală, din perspectivă ortodoxă, privind unele proceduri ca avortul, fecundarea *in vitro* şi ingineria genetică (inclusiv clonarea umană); apoi probleme ce ţin de sfârşitul vieţii, incluzând sensul suferinţei, moralitatea eutanasiei şi a sinuciderii asistate, ca şi îngrijirea adecvată a muribunzilor. Ultimul capitol este o expunere sumară ce urmăreşte să adune şi să evalueze principalele concluzii ale capitolelor precedente. Trei apendice oferă o expunere a punctului de vedere ortodox privind avortul, meditaţii

asupra problemei sinuciderii, bazate în mare măsură pe descoperiri recente în domeniul neuro-psihiatriei, precum şi unele consideraţii pastorale cu privire la înmormântare şi incinerare.

O parte a materialului a fost publicat anterior şi apare aici într-o formă revizuită. Secţiuni din cap. 1-4 au apărut ca articole publicate în *St. Vladimir's Theological Quarterly* în 1988 şi 1989 şi în volumele *Salvation in Christ,* ed. J. Meyendorff şi R. Tobias; Minneapolis: Augsburg Press, 1992 şi *Ethical Dilemmas: Crises in Faith and Modern Medicine,* ed. J. Chirban; New York; University Press of America, 1994; o versiune iniţială a unei părţi din cap. 5 a fost publicată în revista *Christian Bioethics* 1/3, 1995; iar porţiuni din „Sinteza" concluzivă au fost extrase pentru *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought,* ed. Bishop Basil of Sergievo 71, Febr. 1998, şi pentru *St. Vladimir's Theological Quarterly* (2/1998).

De-a lungul acestor capitole am dorit să accentuez, înainte de toate, un element fundamental al teologiei ortodoxe, care este tot mai mult neglijat sau respins în mod făţiş de către societatea secularizată şi pluralistă în care trăim. Este vorba de mărturia Scripturii despre *viaţa umană ca dar divin,* care trebuie primită, preţuită şi dăruită înapoi lui Dumnezeu, printr-o bună chiverniseală. Antropologia ortodoxă afirmă, în primul rând, valoarea transcendentă şi infinită a persoanei umane. Această concepţie tradiţională creştină a persoanei, creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi destinată participării eterne la viaţa divină, este ceea ce dă un sens ultim vieţii şi morţii noastre. Ea reprezintă lentila prin care trebuie să examinăm toate problemele bioetice, pentru a putea soluţiona dilemele provocate de tehnologia biomedicală modernă.

Darul sacru al vieţii a fost scrisă în primul rând pentru preoţi, seminarişti şi pentru persoanele laice interesate, membri ai Bisericilor Ortodoxe tradiţionale (sau care se identifică cu ceea ce înţelegem noi prin Ortodoxie). Întâia mea preocupare este de a reflecta poziţia teologică şi spirituală a Tradiţiei Ortodoxe. Totuşi, punctele de vedere expuse aici nu se vor a fi definitive şi autoritariste. Ele sunt rezultatul meditaţiilor personale, uneori şovăielnice, susţinute pe cât posibil de dialogul cu alţi moralişti, ortodocşi sau nu, ca şi de experienţa pastorală personală. Deşi am încercat să fiu credincios concepţiei ortodoxe în expunerea acestor probleme, alţii - cu precădere episcopii

şi teologii noştri - vor judeca dacă am prezentat în mod fidel Tradiţia Bisericii. Oricum, cartea constituie o foarte limitată abordare, care îşi va atinge scopul în măsura în care ne va determina la continuarea meditaţiei şi a dialogului asupra acestor probleme morale stringente.

Încercări de a exprima recunoştinţa faţă de toţi cei ce au contribuit în mod substanţial la un studiu ca şi cel de faţă sunt dificile şi riscante. Inevitabil, ne bizuim pe mult mai mulţi oameni şi publicaţii decât putem să menţionăm aici. Unele persoane au fost, oarecum, de un ajutor special în scrierea acestei cărţi şi lor le sunt foarte îndatorat. Printre ei se numără :

- Episcopul Nathanaiel Pop (moderator al Unităţii pentru Serviciile vieţii pastorale şi al Comisiei Etico-Medicale a Bisericii Ortodoxe din America), pentru sugestiile şi caldele încurajări;
- Protopresbiterul Thomas Hopko şi alţi colegi dragi de la Seminarul Sf. Vladimir, împreună cu bibliotecarii răbdători şi perseverenţi, Elena Silk şi Karen Jermyn;
- Thesese Domanick – asistentă medicală principală, care mi-a furnizat nenumărate articole şi informaţii relevante, de-a lungul anilor;
- prietenii şi colegii eticieni Protopresbiter Stanley Harakas şi Profesor Vigen Guroian, cu care am împărtăşit şi m-am bucurat de numeroase conversaţii, colocvii.
- Doctorul Leon Sheean de la Case Western University School of Medicine, pentru informaţia continuă şi instinctivă, via *e-mail*;
- Doctorul John Chirban şi alţii, care au fost activi în eforturile Asociaţiei Creştine Ortodoxe de Medicină, Psihologie şi Religie, pentru alcătuirea unui forum Ortodox pentru reflecţii etice serioase, pe întreg teritoriul Statelor Unite;
- Protopresbiter Boris Bobrinskoy, Dominique Beaufils şi alţii, care au fost printre fondatorii Asociaţiei Ortodoxe pentru Studii Bioetice (Paris) şi care au binevoit să mă aleagă ca preşedinte (la distanţă).

Vreau să mulţumesc în mod special studenţilor de la Seminarul Teologic Sf. Vladimir (Crestwood, New York) şi celor de la Institutul Teologic Sfântul Serghie (Paris, Franţa) al căror interes, ale căror căutări, acorduri şi dezacorduri pe diferite teme bioetice, în ultimii 15 ani, mi-au oferit o înţelegere nepreţuită a unora dintre cele mai dificile întrebări cu care noi, creştinii ortodocşi, ne confruntăm astăzi. Toate

interpretările greşite sau alte neajunsuri ale acestei cărţi trebuie lăsate la pragul casei mele. Dacă prezintă interes sau valoare pentru cititori, acesta poate fi atribuit multor contribuţii generoase ale prietenilor, colegilor şi studenţilor.

Serviciul ortodox de la Taina Cununiei include o cerere ca Dumnezeu să dăruiască celor proaspăt căsătoriţi „roadă pântecelui spre folos şi bucuria naşterii de prunci buni". Acea bucurie şi binecuvântare au fost aduse într-o măsură deplină de către fiii noştri Paul şi Michael, cărora le dedic, cu mulţumire, această carte.

John Breck,
Sărbătoarea Sfântului Vladimir
15 iulie 1998.

Introducere

„Slava lui Dumnezeu este omul viu, iar viaţa omului este vederea lui Dumnezeu."

- Sf. Irineu

„A mers avva Lot la avva Iosif şi i-a zis: avvo, după puterea mea îmi fac puţina pravilă şi puţinul post şi rugăciunea şi citirea şi liniştea şi după puterea mea sunt curat cu cugetele. Ce am a mai face? Deci, sculându-se bătrânul, şi-a întins mâinile la cer şi i s-au făcut degetele ca zece făclii de foc. Şi i-a zis: de voieşti, fă-te tot ca focul!"

- Avva Iosif cel din Panefo

„Înălţaţi-vă, fraţilor, înălţaţi-vă cu mult zel şi fiţi convinşi în adâncul sufletelor voastre de această înălţare şi ascultaţi-L pe Cel care zice: Veniţi şi să mergem pe muntele Domnului şi în casa Dumnezeului nostru, Care ne face picioarele noastre ca ale căprioarei şi ne aşează pe înălţimi, pentru a putea fi triumfători cu a Sa cântare"

- Sf. Ioan Scărarul

Sacralitatea şi sfinţenia vieţii umane

Ortodoxia afirmă că viaţa este un *dar,* oferit în mod liber de către Dumnezeul iubirii. De aceea, viaţa umană trebuie primită cu bucurie şi recunoştinţă. Ea trebuie preţuită, conservată şi ocrotită, ca expresia cea mai sublimă a activităţii creatoare a lui Dumnezeu, Care ne-a adus „dintru nefiinţă la fiinţă" nu doar pentru o existenţă biologică. El

ne-a ales pentru Viață, a cărei finalitate este participarea la slava veșnică a lui Hristos Cel Înviat, „la moștenirea sfinților, întru lumină" (*Coloseni* 1, 12; *Efeseni* 1, 18).

În limbajul Părinților răsăriteni, acest destin transcedental, acest *telos* al existenței umane este exprimat ca *theosis* sau „îndumnezeire". În gândirea patristică, Dumnezeu rămâne de nepătruns în adâncimea ființei Sale, dincolo de ceea ce putem cunoaște sau experimenta. Un abis de netrecut desparte creatura de Creator, natura umană de natura divină. Cu toate acestea, învățătura ortodoxă despre *theosis* afirmă că vocația noastră primă este de a *participa* la viața divină însăși, de a „urca spre casa Dumnezeului nostru", unde ne vom bucura de comuniunea veșnică cu cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Cum rezolvă Ortodoxia această tensiune între transcendența absolută a lui Dumnezeu și accesibilitatea Sa în viața trăită în credință? Putem răspunde pe scurt și schematic în felul următor :

Din taina adâncă a absolutei Sale „alterități" – totala inaccesibilitate a naturii sau ființei Sale divine – Dumnezeu se îndreaptă spre lumea creată și spre lucrul mâinilor Sale, pentru a salva, restaura și vindeca tot ceea ce e păcătos și corupt. Cu ajutorul a ceea ce Sfântul Irineu numește cele „două mâini" ale Sale – Fiul și Sfântul Duh – Dumnezeu Tatăl îmbrățișează viața umană, umplând-o cu atributele sau „energiile" Sale: iubire, putere, dreptate, bunătate și frumusețe. Astfel, El ne deschide calea spre Împărăția Sa, acolo unde cei care trăiesc și mor în Hristos se alătură sfinților din toate veacurile, aducând cântări de laudă și mulțumire înaintea măreției și maiestății divine. De aceea, viața umană își găsește ultima împlinire dincolo de moarte, în nesfârșita comuniune a „dreptății, păcii și bucuriei în Duhul Sfânt", care constituie Împărăția lui Dumnezeu (*Romani* 14, 17).

Totuși, Apostolul Pavel, ca și Evanghelistul Ioan și alți autori neotestamentari, vorbește despre Împărăția lui Dumnezeu ca despre o realitate care ne este accesibilă aici și acum: Împărăția este „printre" noi, în „mijlocul" nostru sau chiar „înlăuntrul" nostru (acesta e probabil sensul lui *entos* din *Evanghelia după Luca* 17, 21). Deși plinătatea ei poate fi cunoscută abia după moartea fizică, viața noastră de acum, în Biserică, ne oferă o reală pregustare a bucuriei inefabile ce va să fie. „Dreptatea, pacea și bucuria" sunt calități pe care Sfântul Pavel le consideră a fi caracteristice comunității ecleziale de pe

pământ, dar și vieții în eterna „comuniune a sfinților". În *Evanghelia după Ioan*, Mântuitorul le vorbește celor tentați de apostazie, tentați să își încalce angajamentul luat față de El și să revină la iudaism. El li se adresează la timpul prezent: „Adevărat, adevărat zic vouă: cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis, *are* viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață" (*Ioan* 5, 24). Din această perspectivă, Împărăția lui Dumnezeu nu este doar un obiect al speranței noastre viitoare (eshatologice). Este o realitate prezentă, inaugurată prin Botez și hrănită prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos; este o realitate „sacramentală", care transformă radical înțelegerea noastră despre originea și finalitatea existenței umane. Viața este acum experimentată ca un pelerinaj continuu, marcat de o luptă lăuntrică. Ea devine în esența ei *askesis* sau luptă spirituală între stricăciune, păcat și moarte, pe de-o parte, și plinătate, sfințenie și viață veșnic fericită, pe de alta. Această luptă și izbânda ei finală constituie „viața în Hristos".

Creați de Dumnezeu ca cea mai sublimă expresie a iubirii Sale divine, noi suntem chemați să fim în comuniune veșnică cu El, împreună cu cei care reflectă în veșnicie sfințenia Sa strălucitore. Totuși, ca și sfinții care au fost înaintea noastră – miile de martiri, mărturisitori și alți oameni sfinți care „au luptat lupta cea bună" și au ieșit biruitori – noi putem ajunge la sfințenia dumnezeiască prin exercițiul *bunei chiverniseli,* oferindu-ne „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos". Mustrând pe membrii Bisericii din Corint, care erau tentați să cadă în ispita păcatului trupesc (desfrâul), Apostolul Pavel îi întreabă retoric: „Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt Care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu?". Apoi face precizarea cutremurătoare: „Voi nu sunteți ai voștri; căci ați fost cumpărați cu preț! Slăviți dar pe Dumnezeu în trupul vostru!" (I *Corinteni* 6, 19-20). Buna chiverniseală creștină cere ca noi să „dăm lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu". Așa cum arată parabola talanților, această chiverniseală implică nu numai îngrijirea, ci și înmulțirea roadelor: să dăm lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu, pentru slava Sa și pentru mântuirea lumii.

Creați după chipul divin și chemați la asemănarea cu Dumnezeu prin dobândirea sfințeniei, după cum Tatăl nostru ceresc este „sfânt", creștinii ortodocși cred că un aspect major al vieții și vocației lor este

lupta continuă împotriva puterilor demonice ale păcatului şi ale morţii. Purtând zilnic crucea lui Hristos, ei pornesc într-un pelerinaj interior care duce, prin pocăinţă continuă, de la moarte la viaţă, pentru a atinge în cele din urmă comuniunea veşnică cu Dumnezeu. Aceasta este chemarea pe care am primit-o de la Dumnezeu, singura care ne oferă un sens ultim şi o valoare personală.

Această chemare este cea care conferă existenţei umane *sacralitatea* sau *sfinţenia* sa. Ea singură oferă vieţii omeneşti valoare veşnică, de la zămislire, prin moartea fizică, până la existenţa înviată din Împărăţia lui Dumnezeu. Prin urmare, orice reflecţie asupra problemelor morale ce influenţează viaţa umană presupune o perspectivă antropologică, fidelă Tradiţiei Bisericii, care recunoaşte şi respectă această sfinţenie.

A vorbi despre sfinţenia sau sacralitatea vieţii umane înseamnă a vorbi despre *persoană*. Este cu adevărat o persoană numai acela care reflectă în sine comuniunea celor trei Persoane ale Sfintei Treimi. Acest concept este înţeles greşit în America de azi, unde „persoana" este în întregime confundată cu „individul". Caracteristicile individuale ne disting pe unii de alţii, în timp ce calitatea de persoană *ne uneşte* în legătura comuniunii cu ceilalţi şi cu Dumnezeu. Ne putem numi persoane doar atâta vreme cât întrupăm şi transmitem celorlalţi frumuseţea, adevărul şi iubirea care unesc cele trei Persoane – Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh – într-o veşnică tri-unitate. Dumnezeul Treimic este deci modelul, dar şi izvorul şi finalitatea a tot ceea ce este cu adevărat *personal* în experienţa umană.

Faptul că suntem fiinţe personale înseamnă că purtăm *chipul* dumnezeiesc; de fapt, chipul este cel care determină calitatea noastră de persoane. Totuşi, noi ne împlinim ca persoane şi actualizăm deci, înlăuntrul nostru, autentica sfinţenie prin pocăinţa continuă şi prin lupta ascetică ce duce la ridicarea persoanei spre *asemănarea* cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte „sacralitatea" vieţii, este intrinsecă naturii noastre; totuşi, ea este „actualizată", concretizată în existenţa de zi cu zi, prin efortul nostru continuu de a realiza o autentică „sfinţenie" a vieţii. De aceea, dobândirea sfinţeniei presupune participarea noastră activă, „sinergia" sau cooperarea cu harul dumnezeiesc, ceea ce implică „dezbrăcarea de vechiul Adam" şi „îmbrăcarea cu cel nou". Sfântul Pavel exprimă dinamismul acestei permanente transformări

lăuntrice în următorii termeni: „Să vă dezbrăcaţi de vieţuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, şi să vă înnoiţi în duhul minţii voastre şi să vă îmbrăcaţi în omul cel nou, cel după Dumnezeu (*ton kata Theon*), zidit întru dreptate şi în sfinţenia adevărului„ (*Efeseni* 4, 22-24).

„Sacralitatea" şi „sfinţenia" sunt adesea folosite ca sinonime, atunci când este vorba de originea şi scopul divin al existenţei umane. În lumina a ceea ce am subliniat înainte, ar fi preferabil să vorbim despre viaţa noastră ca fiind „sacră", în virtutea *naturii* sale create, care întrupează şi dă expresie „chipului" divin. Viaţa fiecărei persoane este „sacră", de vreme ce ea este creată de Dumnezeu în scopul participării la propria-I sfinţenie, şi are capacitatea de a reflecta prezenţa şi măreţia lui Dumnezeu în adâncimile ei. (Oricât de mult ar fi această capacitate diminuată de păcat şi de respingerea voită a lui Dumnezeu, antropologia ortodoxă afirmă că niciodată chipul divin nu poate fi distrus în om, ci doar alterat; nu există „cădere" totală, oricât de decăzut moral ar fi un individ). „Sfinţenia", pe de altă parte, s-ar referi la calităţile *personale* sau *ipostatice* pe care cineva le dobândeşte prin lupta ascetică împotriva ispitei şi a păcatului, ca şi prin atingerea virtuţilor. Sacralitatea trebuie privită deci ca o funcţie a „naturii", iar sfinţenia ca o funcţie a „persoanei".

Existenţa creştină are un caracter paradoxal: deşi lupta noastră personală, „războiul spiritual" pe care-l ducem este indispensabil şi inevitabil pentru viaţa trăită în credinţă, roadele sale depind cu totul de harul lui Dumnezeu. Ortodoxia insistă asupra necesităţii unei „sinergii" între Dumnezeu şi fiinţele umane create, în lucrarea sfinţeniei. Totuşi, sfinţenia rămâne un dar, cu totul nemeritat şi cu totul inaccesibil prin propriile noastre eforturi. În timp ce lupta pentru dobândirea sfinţeniei presupune un sens profund al responsabilităţii din partea noastră, rodul acestei strădanii este dat de Dumnezeu. Aşa cum „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (*Galateni* 2, 20), nu eu sunt cel care realizează sfinţenia, ci mai degrabă „Duhul sfinţeniei" (*Romani* 1, 4) care sălăşluieşte în mine şi lucrează singur la mântuirea mea.

Înzestrată cu „sacralitate" de la zămislirea ei, viaţa umană îşi găseşte deci ultimul sens, adânca ei semnificaţie „spirituală", în căutarea „sfinţeniei". Această distincţie între „sacralitate" şi „sfinţenie" este folositoare şi e conformă cu antropologia ortodoxă. Totuşi,

discursul etic modern tinde să confunde termenii. Acest lucru este evident mai ales în discuțiile aride între cei care reprezintă fie perspectiva „sfințeniei vieții", fie pe cea a „calității vieții" în abordarea problemelor morale.

Există în ultimii ani tendința de a opune aceste două perspective, punând „sfințenia" și „calitatea" într-o tensiune fără ieșire. Susținătorii principiului „sfințeniei vieții", potrivit unei caricaturi populare, vor dori să conserve existența biologică cu orice preț, fără a ține seama de gradul de suferință îndurată de persoana în cauză. Susținătorii „calității vieții", potrivit aceleiași caricaturi, încearcă, mai presus de toate, să evite durerea epuizantă și suferința. De aceea, ei sprijină proceduri ca „avortul la cerere" și „sinuciderea asistată", pentru a asigura controlul asupra calității vieții unei femei însărcinate sau a unui muribund. În realitate, prima poziție reprezintă un punct de vedere filosofic, cunoscut sub numele de „vitalism". Este o formă de bio-idolatrie, care prin însăși natura ei nesocotește „sfințenia" vieții, de vreme ce viața dăruită de către Dumnezeu se împlinește dincolo de limitele existenței biologice. De cealaltă parte, în măsura în care poziția radicală a celor ce susțin principiul „calității vieții" pune evitarea durerii mentale și fizice deasupra oricărei alte valori, viața umană este dezbrăcată de valoarea, scopul și vocația sădită de Dumnezeu în firea ei.

Ne vom întoarce la această problemă mai târziu, în discuția asupra eutanasiei și a „calității vieții", care s-a bucurat de atâta atenție din partea moraliștilor în ultimul deceniu. Deocamdată trebuie să accentuăm următorul lucru: „sfințenia" și „calitatea" vieții nu trebuie privite în opoziție, ci ele trebuie considerate complementare. Experiența creștină arată că durerea și suferința au potențial izbăvitor. Anumite niveluri ale suferinței fizice sau psihice pot apărea ca „dezumanizante", dar și cei care suferă dureri greu de suportat sunt în mâinile lui Dumnezeu și pot experimenta grija Lui plină de dragoste și mila Sa. Cu siguranță, aceste daruri ale iubirii și milei divine asigură adevărata „calitate" a vieții umane în orice condiții sau circumstanțe. În același mod, darul liber al sfințeniei divine inundă viața umană cu autentica „sfințenie". Dacă „sfințenia" și „calitatea" vieții umane sunt privite ca derivând din harul divin, atunci opoziția operată în această controversă este falsă. Adevărata „calitate" a existenței personale este oferită de lucrarea „sfințeniei", iar autentica „sfințenie" derivă numai

dintr-o „calitate" deosebită a vieții, conferită de mila iubitoare a veșnic milostivului Dumnezeu.

Această complementaritate între „calitatea" vieții și „sfințenia" ei este posibilă deoarece viața umană este „sacră" în însăși natura sa. Originea, scopul și finalitatea ei sunt date și determinate de către Dumnezeu. Încă o dată, „sacralitatea" și „sfințenia" trebuie diferențiate: prima se referă la bunătatea esențială și valoarea infinită a vieții umane create după chipul divin, iar ultima are în vedere lupta anevoioasă, dar binecuvântată, a persoanei umane pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu.

Înfruntarea dilemelor morale

Aceste considerații preliminare ne oferă cadrul potrivit pentru a aminti câteva din cele mai dificile probleme etice cu care ne confruntăm astăzi noi creștinii. S-a afirmat adesea că „etica creștină" este o noțiune apuseană. Ortodoxia „răsăriteană", pe de altă parte, se oprește asupra „teologiei morale", care este practic teologia ascetică tradițională: prezentarea luptei lăuntrice pentru realizarea sfințeniei cu ajutorul harului și a puterii transfiguratoare a Sfântului Duh. Noua disciplină a eticii creștine ortodoxe a luat ființă pentru a ne ajuta pe noi ca preoți sau ca laici să tratăm efectiv, în lumina „Tradiției vii", autentice, dilemele morale ridicate în societatea tehnologică modernă. Scopul ei este în primul rând să identifice criteriile care ne vor permite să luăm deciziile morale potrivite, decizii conforme cu voința și scopul lui Dumnezeu, în privința noastră și a lumii în care trăim.

Lumea de azi ridică noi și dificile dileme etice pentru toți oamenii. Acest lucru este evident mai ales acolo unde tehnologia modernă a creat posibilități care nu au fost niciodată prevăzute ori menționate în Sfânta Scriptură sau în tradiția patristică. Câteva exemple vor fi suficiente pentru a ilustra această chestiune:

1. Progrese uimitoare în sfera *tehnologiei biomedicale* au ridicat noi întrebări privind probleme ca procrearea sau sensul „*parenting*-ului", ajutorul acordat muribunzilor și euthanasia, alături de problema fierbinte a sinuciderii asistate medical.

Pilula franceză RU-486 deschide calea avortului personal, iar alte combinații de preparate chimice vor permite femeii însărcinate să avorteze un embrion sau un fetus în intimitatea toaletei personale. Concepția extra-uterină a devenit o rutină, iar consecințele ei pe plan sexual sunt dramatice. Dacă pilula separă sexul de procreare, fecundarea *in vitro* separă procrearea de sex. În consecință, valoarea relațiilor conjugale, ca mijloc de participare la activitatea creatoare a lui Dumnezeu, a fost cu totul estompată. Căsătoria nu mai este percepută ca o legătură veșnică a fidelității, responsabilității și devoțiunii reciproce. Contractele prenupțiale, concubinajul și divorțurile premature devin, tot mai mult, normative. Abia ne mai surprinde atunci creșterea exponențială a „căsătoriilor-surogat" a homosexualității, a sarcinilor la adolescente cu *single-parenting* și exploatarea sexuală a minorilor.

Pe de altă parte, aparatele de respirat, dializele și alte instrumente banale ale medicinei moderne ridică probleme teribile privind alocarea unor resurse limitate și alegerea celor care vor beneficia de tratament. Progresele medicale cum ar fi antibioticele, ventilatoarele sau transplantul de organe vitale fac posibilă menținerea existenței biologice aproape nedefinit, chiar atunci când pacientul este într-o comă adâncă sau în stare vegetativă prelungită, situații în care muribunzii ar fi trecut altădată în liniște în mâinile lui Dumnezeu. (Doar cei mai în vârstă decât noi își amintesc de vremea când pneumonia era declarată drept „prietenul muribundului"). Toate acestea ne pun în fața unor dileme etice: „deciziile dificile" provocate de progresele biomedicinei. Prin urmare, este absolut necesar pentru noi, ca mădulare ale Trupului lui Hristos, să *medităm împreună* cu medicii și cu teologii, pentru a determina întrebuințarea și limitele adecvate ale tehnologiei medicale moderne.

2. Un alt domeniu cu grave implicații etice este cel al *ingineriei genetice*, îndeosebi inițiativa genomului uman. Putința de a identifica și restructura materialul genetic a creat posibilitatea de a manipula viața umană și nu numai, la nivelul ei cel mai adânc. O consecință înspăimântătoare a acestor progrese este reacția inevitabilă a companiilor de asigurări, care vor refuza să plătească pentru ajutorul unui copil declarat *in utero* cu defecte genetice și, de aceea, subiect al avortului legal.

Un alt pericol potențial privește manipularea genetică în numele „eugeniei", care caută îmbunătățirea genetică a speciei umane. Eugenia negativă sau terapeutică promite să prevină sau să vindece boli care sunt sau chinuitoare, sau epuizante, sau letale. Eugenia pozitivă sau „inovațională", care ar intensifica trăsăturile și capacitățile pozitive, s-a dovedit dezastruoasă în mâinile naziștilor și perspectiva ei nu este cu nimic mai bună în zilele noastre. Unii se întreabă: dacă putem crea noi forme de viață în agricultură și la unele animale, de ce nu am perfecționa umanitatea, sporind inteligența, puterea fizică ș.a.m.d.? Problema stă, desigur, în deciderea caracteristicilor care vor fi socotite drept potrivite pentru ceea ce eminentul etician protestant Paul Ramsey numea „omul contrafăcut". În lumea modernă, unde competiția este o forță dominantă în motivarea comportamentului uman, iar supraviețuirea depinde adesea de rezistența în fața amenințării fizice și a stresului emoțional, este puțin probabil ca normele determinării „calităților" care ar trebui intensificate în specia umană să fie alese cu referire la Cele Zece Porunci (Decalog) sau la predica de pe munte.

3. Biserica se confruntă cu probleme la fel de grave create de mass-media și de explozia de *informație* computerizată. Așa-zisa supra-informație oferă un remarcabil potențial pentru bine, făcând posibilă educația interactivă, locuri de muncă la domiciliu, în locul celor îndepărtate, precum și accesul la resurse globale interconectate. Dar aceeași supra-informație poate duce la subminarea valorilor sociale și spirituale: de exemplu, controlul mental prin T.V., ceea ce înseamnă aducerea la cel mai josnic numitor comun; sau puterea mass-mediei concentrată în doar câteva mâini, ducând la tot mai multe știri fabricate sau transmiterea de informații negative pe Internet, violând cele mai elementare drepturi ale intimității; sau intensificarea relațiilor între universități, armate și afaceri, rezultând un „complex militar-industrial-academic" care este cu totul în detrimentul libertății personale și academice.

O consecință de o apreciabilă importanță a acestei explozii de informație este aceea că ea concentrează toată atenția și resursele noastre asupra tehnologiei în sine, cum putem vedea astăzi în școli și universități. O dată cu „centralizarea computerizată", crește dezinteresul pentru filosofie, artă și literatură. A scrie un program pe calculator în zilele noastre este mult mai important și util decât a scrie un poem.

Este o stare de fapt tragică, ce a diminuat serios capacitatea noastră de creativitate și a dus la o gravă criză spirituală, individuală și colectivă. Aceasta trebuie tratată ca o problemă „bioetică" de primă importanță.

4. *Psihologia modernă* a făcut și ea progrese în ambele sensuri: pozitiv și negativ. Pe de o parte, ne-a înzestrat cu o nouă și importantă perspectivă a comportamentelor specifice, de obicei atribuite „voinței libere". De pildă, astăzi știm că alcoolismul este mai degrabă o boală decât rezultatul unei „voințe slabe"; știm că mânia cronică este adesea expresia unei furii înăbușite ca rezultat al unui abuz din copilărie; și mai știm că anumite forme ale criminalității și multe cazuri de sinucidere, sunt rezultatul dezechilibrelor din neurotransmițătorii creierului. Mai mult, intuițiile oferite de studiul psihologic au dus la crearea unor terapii cu medicamente ce au îmbunătățit semnificativ calitatea vieții pentru oameni care suferă de boli altădată considerate boli mintale, debilitante, în întregime mutilatoare.

Cosecințele negative ale fascinației noastre pentru psihologia modernă sunt practic de ordin spiritual. Prin accentuarea corespondentelor neuro-chimice ale diferitelor tipuri de comportament antisocial – de la alcoolism, la abuzul sexual și sinucidere – explicațiile psihologice pot duce ușor la relativism și la anularea responsabilității personale. Întrebarea esențială adusă de psihologia modernă este cea pusă cu mulți ani în urmă de către Dr. Karl Menninger: care fapte pot fi considerate păcate? Chiar dacă vor birui creștinii ortodocși suspiciunea lor asupra psihologiei, aceasta nu înseamnă câtuși de puțin că nu vor rămâne conștienți de puterea păcatului și de importanța responsabilității în problemele noastre personale și sociale.

Etica biomedicală ca disciplină teologică

Acestea sunt doar câteva dintre problemele contemporane care i-au condus pe teologi și pe filozofi, ca și pe medici și pe juriști, la crearea „bioeticii". Termenul este nefericit de vreme ce în concepția curentă este separat de ceea ce învață teologia morală pornind de la premisa că viața umană este cu adevărat un dar divin, al cărei sens și finalitate pot fi descrise

doar în limbajul ascetismului, sfințeniei, iluminării, desăvârșirii și îndumnezeirii[1].

În capitolele următoare ne vom concentra asupra câtorva probleme specifice ale vieții umane, de la zămislire până la moarte. Una din primele noastre preocupări privește disciplina eticii medicale și încercările ei de a răspunde la problemele ce au fost ridicate de recentele progrese ale tehnologiei biomedicale. Înainte de a ne referi la aceste probleme, trebuie să arătăm de ce, din punct de vedere ortodox, etica medicală trebuie înțeleasă ca o *disciplină teologică*.

În general „etica" studiază comportamentul uman. Ea este privită de regulă ca o știință *descriptivă* care încearcă să înțeleagă și să analizeze principiile și valorile fundamentale care guvernează conduita umană. „Teologia morală", pe de altă parte, este considerată de obicei ca fiind *prescriptivă*: ea propune „imperativele" ce orânduiesc viața morală ca răspuns la poruncile divine, așa cum apar ele în Sfânta Scriptură și în alte surse ale Sfintei Tradiții. Totuși, a vorbi despre o etică „creștină" specifică înseamnă a complica problema, de vreme ce ea sugerează că scopul disciplinei este nu doar de a analiza comportamente, ci și de a propune un tratament pentru bolile morale, respectiv pentru păcat. În general deci, etica creștină și teologia morală creștină sunt echivalente, atâta timp cât emiterea de judecăți morale implică, prin chiar natura sa, o strădanie spre sfințenie. Acest lucru este valabil și pentru relativ noua disciplină a eticii medicale sau „biomedicale". Expresia s-ar putea referi pur și simplu la modul în care medicii și alți specialiști tratează pacienții. Astfel, ea ar putea fi pur descriptivă (analizând valorile, motivele și intențiile echipei medicale); dacă se aventurează pe tărâmul prescripției (cum trebuie să se comporte echipa și de ce), directivele ei morale vor fi guvernate de perspectiva filosofică personală a eticienilor. Pe de altă parte, „Etica medicală creștină" (dacă este ortodoxă), presupune un sistem valoric

[1] Pentru o analiză mai bună a „bioeticii în ruine", rezultând din „viziunea morală mai puțin mulțumitoare" a atâtor practicieni, vezi introducerea lui H. Tristram Engelhardt la *The Foundation of Bioethics*, ediția a 2-a, New York, 1996, p. 3-31. Este o contribuție valoroasă din partea unui etician și cadru medical în același timp, a cărui intrare în Biserica Ortodoxă a dus la o revizuire amănunțită a primei ediții a acestei lucări. Este una dintre rarele cărți în care notele explicative sunt la fel de informative ca și textul.

bazat pe anumite adevăruri, sau mai degrabă pe Adevărul care s-a revelat și continuă să se reveleze în Biserică, adică realitatea atotcuprinzătoare a prezenței lui Dumnezeu în creație.

Etica ortodoxă și în special bioetica sau etica medicală, care se ocupă mai ales de problema vieții și a morții, este bazată cel puțin pe următoarele presupoziții:

1. Dumnezeu este Stăpân peste fiecare aspect al existenței umane, de la zămislire până la mormânt și dincolo de moarte. Această convingere este bine exprimată într-o cunoscută rugăciune de dimineață, atribuită fie Sfântului Filaret al Moscovei (1867), fie părinților duhovnicești de la mănăstirea Optina: „Învață-mă să întâmpin cele ce vin asupra mea, cu pacea sufletului și cu convingerea clară că voia Ta guvernează totul... În momente neprevăzute, ajută-mă să nu uit că toate sunt trimise de către Tine." Imperativul divin „Alege viața!" este împlinit iubindu-L pe Domnul, supunându-ne voii Lui și îndreptându-ne spre El (*Deuteronom* 30, 19), adică, încredințându-ne pe noi înșine în întregime autorității Sale dumnezeiești. Această autoritate este cu siguranță prezentă în îndemnul Bisericii Ortodoxe de a respinge avortul, eutanasia și alte proceduri prin care luăm viața (sau moartea) în propriile noastre mâini.

2. Sfânta Treime – caracterizată prin „comuniune și alteritate", prin unitate de esență și deosebirea persoanelor – trebuie să fie modelul sau icoana fiecărei relații umane. Uniți prin aceeași natură umană în comuniunea Trupului eclezial, împărtășind unii altora diferitele daruri duhovnicești, noi suntem chemați la „responsabilitate": să *răspundem* unul celuilalt cu dragoste jertfelnică, care reflectă iubirea nesfârșită a celor trei Persoane ale Dumnezeirii, împărtășită în sânul Sfintei Treimi și „revărsată în inimile noastre prin Duhul Sfânt" (*Romani* 5, 5).

3. Creșterea în viața morală este posibilă atâta timp cât experimentăm „tensiunea eshatologică" a vieții veșnice prezente în mijlocul nostru. „Vine ceasul și acum este", când singura semnificație și valoare a existenței umane este să ne închinăm Tatălui „în duh și adevăr" (*Ioan* 4, 23-24). Etica creștină este esențial „teologică" – în sensul biblic profund – concentrându-se asupra realizării aici și acum a frumuseții, adevărului și desăvârșirii vieții din Împărăția lui Dumnezeu.

Care sunt implicațiile acestor principii pentru etica medicală? Date fiind împrejurările în care trăim azi, putem afirma următoarele:

Sănătatea și integritatea își au sensul lor ultim numai în perspectiva voinței divine veșnice, a iconomiei divine ce se va împlini „la a doua și mărita venire" a lui Iisus Hristos. De aceea, serviciul medical trebuie să urmărească nu numai scopul imediat al redării și îmbunătățirii sănătății trupești; el ar trebui să tindă să ofere condiții optime pentru creșterea spirituală a pacientului în fiecare moment din ciclul vieții. Aceasta înseamnă vindecarea bolilor și înseamnă, mai ales în cazul muribunzilor, alinarea durerii prin mijloace adecvate pentru a permite pacientului, prin rugăciune, spovedanie și împărtășanie, să se încredințeze în mâinile lui Dumnezeu.

„Încrâncenarea terapeutică" este definită ca încercarea trufașă a personalului medical de a evita „eșecul", înțeles ca „pierdere" a pacientului datorită morții sale. Această prezumție este responsabilă în mare parte de suferințele pacienților și ale familiilor lor și este idolatrie în cel mai înalt grad, atâta timp cât echipa medicală își asumă rolul lui Dumnezeu.

Apoi, probleme precum „consimțământul informat" sau „drepturile pacientului" trebuie evaluate în lumina învățăturii Evangheliei despre libertate și responsabilitate. Unii eticieni creștini de astăzi sugerează că unirea noastră în Trupul lui Hristos implică un angajament reciproc care în anumite cazuri transcende nevoia consimțământului și transformă noțiunea egocentrică de „drepturi" personale în gestul jertfelnic al grijii pentru alții, din iubire. În timp ce această concepție evocă spectrul „pantei alunecoase" spre paternalism într-un mod clar și periculos poate, periclitând potențial autonomia pacientului și chiar principiul consimțământului informat, concepția teologică este profund evanghelică. Ea recunoaște că, din punctul de vedere al îngrijirii medicale, sensul și valoarea ultimă în viață constau nu în conservarea existenței biologice, ci în încredințarea de sine în grija lui Dumnezeu. Se întemeiază astfel legături personale – între medic și pacient, între echipa medicală și familia pacientului – bazate pe relația esențială a iubirii, încrederii și devoțiunii reciproce, împărtășită de cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Tehnologia medicală modernă a produs miracole pentru care mulți dintre noi vom fi întotdeauna recunoscători. Dar, ca orice invenție

omenească, această tehnologie și aplicațiile ei trebuie să fie permanent reevaluate și judecate în lumina Sfintei Tradiții. Parafrazând o maximă celebră, „etica este prea importantă pentru a fi lăsată în mâinile eticienilor”. În esența ei, etica creștină este o funcție a Bisericii slujitoare. Aceasta înseamnă că a face etică este o lucrare comunitară, eclezială, pentru care fiecare este responsabil. La fel cum fiecare creștin este chemat să fie teolog, oferindu-se în rugăciune, pe sine și lumea întreagă lui Dumnezeu, tot așa fiecare e chemat să fie un etician, un „teolog moralist” în sens propriu. Informându-ne asupra problemelor, discutându-le în familie, în parohie și la serviciu, luând o poziție publică și personală, care să reflecte înțelegerea noastră asupra Evangheliei și a imperativelor divine, le putem fi de folos numeroșilor specialiști în îngrijirea medicală, care trăiesc pentru a ne sluji pe noi, furnizându-le călăuzirea și discernământul pe care-l caută. Astfel, „etica medicală” poate fi repusă la locul ei potrivit, ca o *disciplină teologică* spre slava lui Hristos, care servește sănătății spirituale a membrilor Trupului Său[2].

[2] Doctorul Edward B. Andersen pune într-un mod provocator întrebarea „Există o etică medicală ortodoxă?” în *Epiphany Journal* 12/3, primăvara 1992, p. 13-17. Și răspunde întrebării cu o negație, arătând corect că Biserica nu a propus niciodată un „Sistem atotcuprinzător de etică medicală”. El își prezintă opinia în câteva probleme bioetice, incluzând avortul, tehnologiile de reproducere, contracepția, transplantul de organe, sexualitatea și eutanasia. Făcând aceasta, doctorul Edward B. Andersen ascultă de intuiția comună acelor ortodocși care sunt interesați de probleme etice și care se simt chemați să-și exprime punctul de vedere în fața altora: să interpreteze, pe cât posibil, tradiția teologică (ascetică, mistică și liturgică) a Bisericii, în efortul de a călăuzi conștiința morală a credinciosului. Cum recunoaște și el, o asemenea călăuzire (incluzând și cea din cartea de față) are nevoie să fie constant supusă „minții Bisericii” începând cu judecata episcopilor și a teologilor. Dacă există într-adevăr „o etică medicală ortodoxă”, conținutul ei poate fi obținut doar din Sfânta Scriptură și din experiența liturgică și sacramentală a comunității creștine, fiind inspirată chiar de către Dumnezeu. În același timp, chiar dacă ar ajunge la o parte din concluziile găsite într-un sistem „etic”, secular sau religios, etica creștinătății ortodoxe este bazată pe o presupoziție foarte diferită. Potrivit doctorului Anderson, „răspunsurile la problemele etice medicale, pe care fiecare creștin ortodox le poate întâlni în viață, își vor găsi răspunsul cel mai bun în cursul ostenelilor sale duhovnicești”.

Înainte de a trece la problemele biomedicale specifice, ar fi bine să detaliem *presupozițiile teologice* care guvernează luarea deciziilor morale. Astfel, capitolul întâi dezvoltă câteva din aceste învățături dogmatice ortodoxe, notate aici în introducere, mai ales cele care se referă la problema vieții și a morții. Scopul lor este de a oferi cititorului o perspectivă concretă, o viziune asupra prezenței și scopului lui Dumnezeu în creație și în existența umană, asigurând temelia pentru judecățile morale specifice prezentate în capitolele următoare. Înainte de toate, încercăm argumentarea pe baza Sfintei Tradiții a convingerii că viața umană este într-adevăr un dar dumnezeiesc, care trebuie primit cu recunoștință profundă și oferit apoi Creatorului vieții ca o „jertfă a laudei”.

1. Fundamentele teologice ale eticii creştine ortodoxe

„Totul există din voinţa Tatălui, ia fiinţă prin lucrarea Fiului şi atinge desăvârşirea prin Duhul Sfânt ... Numărul trei, prin urmare, ni se întipăreşte astfel în minte: Dumnezeu – Cel care porunceşte, Cuvântul – Cel care creează, Duhul – Cel care întăreşte; şi ce ar putea însemna să întăreşti, dacă nu să faci ceva desăvârşit în sfinţenie?"

- Sf. Vasile cel Mare

„Frumuseţea divină se oglindeşte în şi prin toate lucrurile nenumărate pe care Creatorul le-a făcut, dar străluceşte predominant în icoana vie a lui Dumnezeu, adică în fiinţa umană."

- Episcopul Kallistos Ware

Viaţa morală: „libertatea în duh"

Dumnezeu este Alfa şi Omega vieţii omeneşti, Creatorul, Izbăvitorul şi împlinirea ultimă a fiecărei existenţe personale. Fiecare om, bărbat şi femeie, este creat după „chipul" şi „asemănarea" lui Dumnezeu (*Facerea* 1, 26-27). Fiecare, fără excepţie, are capacitatea de a atinge virtutea, sfinţenia, şi în cele din urmă, starea de *theosis* sau de „îndumnezeire": împărtăşirea deplină şi eternă din energiile sau atributele dumnezeieşti. Din acest motiv tradiţia creştină accentuează

atât de stăruitor faptul că viața umană este sacră. Această sacralitate își are temeiul în Dumnezeu și este o expresie a iubirii Sale. Ea este un dar: darul vieții și al sfințeniei lui Dumnezeu Însuși, ce ne este oferit fără vreun merit personal al nostru. Despărțită de acest dar, viața este fără sens, absurdă.

Recunoașterea și preamărirea lui Dumnezeu ca Domn al vieții noastre constituie temelia pe care ne fundamentăm înțelegerea și speranța care duc spre viața virtuoasă sau sfântă, viață ce este conformă voinței divine și care manifestă atributele divine ale frumuseții, adevărului, dreptății și iubirii. Mărturisirea lui Dumnezeu ca Suveran absolut și celebrarea acestei convingeri în cultul Bisericii constituie astfel fundamentul teologiei morale creștine.

Problematica teologiei morale, care naște dileme etice în viața de toate zilele, este determinată de conflictul dintre mărturisirea credinței noastre și „pasiunile" noastre, „imboldurile cărnii" ce duc la păcat și la despărțirea de Dumnezeu, Cel Care este singurul izvor și unica împlinire a existenței umane. Dacă nu ar exista acest conflict, am putea, prin însăși natura noastră, să recunoaștem voința lui Dumnezeu și să ne conformăm atitudinea și acțiunile noastre cu aceasta. Nu ar mai exista astfel „dileme etice" sau „opțiuni dificile" în viața morală. Totuși, păcatul – care este autonomia umană (*autexousia*) răvășită de furie – a corupt natura noastră creată, capacitatea „naturală" a fiecărei persoane, în virtutea chipului divin interior, de a-L cunoaște, de a-L iubi și de a se supune în mod consecvent, înainte de toate, lui Dumnezeu. „Fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu", afirmă Sfântul Pavel (*Romani* 3, 23). Cu toții suportăm efectele istovitoare ale propriei noastre păcătoșenii. Ca o consecință, chiar și cel mai devotat sau sfânt dintre noi, trăiește conflictul dintre credință și pasiuni.

Dobândirea virtuților bunătății, iubirii, milei și dreptății necesită o disciplină – *askesis* (luptă) – a pocăinței neîncetate. Întoarcerea presupusă de *metanoia* (căință), nu poate fi o întoarcere înspre noi înșine, înspre natura noastră căzută și coruptă. Aceasta nu poate fi decât o întoarcere la Dumnezeu. Comportamentul etic creștin nu poate fi predicat doar pe baza unor idealuri sau țeluri omenești. Condițiile și scopurile lui, ca și viața umană însăși, trebuie fundamentate în Dumnezeu, Care singur hotărăște ce este bine, drept sau corect, și Care

ne descoperă aceste hotărâri prin Scriptură, rugăciune și prin alte aspecte ale experienței ecleziale.

Prin urmare, etica creștină trebuie întemeiată pe Revelație. Dacă ne vom angaja în lucrarea de modelare a voinței, dorințelor și acțiunilor noastre potrivit voinței lui Dumnezeu, trebuie să știm ce implică această voință divină. Cum vrea, de fapt, Dumnezeu să ne purtăm? Dacă vom căuta răspunsul în Scriptură sau în Tradiția Bisericii, vom găsi indicații precise. Una dintre ele se remarcă înaintea tuturor. „Dumnezeu este iubire", ne spune Apostolul Ioan (I *Ioan* 4, 7-12). Astfel, faptele și acțiunile noastre vor reflecta în mod real iubirea jertfelnică ce a culminat în răstignirea lui Iisus Hristos, Fiul iubit al Tatălui.

Această iubire revelată este esențial treimică, o comuniune a devoțiunii reciproce și a dăruirii de sine, împărtășită în mod egal între cele trei Persoane dumnezeiești. Ca atare, ea este întotdeauna îndreptată spre celălalt, ea este un dar al sinelui, oferit în mod liber celuilalt și de dragul celuilalt. Răspunsul omenesc la această iubire este, de asemenea, obștesc. Știind că suntem obiectul afecțiunii adânci și delicate a lui Dumnezeu, noi Îi oferim în schimb iubirea noastră, prin rugăciunile noastre și prin fidelitatea cu care Îi împlinim poruncile. În același timp, noi ne aplecăm, plini de dragoste, spre celălalt – spre fiecare „celălalt"– care, asemenea nouă, poartă în adâncul sufletului chipul frumuseții și vieții divine. Nu există nici o limită sau restricție pentru această iubire. Ea va fi împărtășită în aceeași măsură prietenilor sau dușmanilor, ortodocșilor sau eterodocșilor, fără a ține cont de identitatea etnică, clasă socială, rasă, religie sau sex. Dumnezeu ne-a arătat dragostea Sa nemărginită, care înzestrează fiecare ființă umană cu valoare și demnitate infinită. De aceea, fiecare „celălalt" este vrednic de dragostea noastră, pentru că cere într-adevăr dragostea noastră. Sau, spus în simplele dar profundele cuvinte ale lui O. Clement: „Tout homme a droit à une compassion infinite" (Fiecare persoană are dreptul la o compasiune infinită)[1].

[1] Remarci în concluzia unui colocviu despre bioetică ținut la Institutul Sfântul Serghie din, Paris în 8 mai 1997.

Această convingere i-a determinat pe teologii moralişti ortodocşi să dezvolte o „etică a iubirii", distinctă de definiţia îngustă a eticii „virtuţii" sau de etica „legii naturale"[2]. Desigur, cele trei nu se exclud reciproc. Etica ortodoxă poate stărui asupra importanţei reflectării iubirii divine în faptele oamenilor, dar motivaţia din spatele acestor „acte ale iubirii" va fi căutarea virtuţii, iar conţinutul şi aplicaţia ei vor fi prevăzute de „legea" lui Dumnezeu Însuşi, revelată în creaţie. Totuşi, învăţătura ortodoxă afirmă că nu există o distincţie radicală între revelaţia „generală" şi cea „specială", între „legea naturală" şi „legea lui Hristos" (*Galateni* 6, 2). Pentru a cunoaşte voia lui Dumnezeu, trebuie să cercetăm în întregime adâncimile şi bogăţiile tuturor izvoarelor Revelaţiei din Biserică: Scriptura, scrierile doctrinare, ascetice şi mistice ale Sfinţilor Părinţi, Liturghia creştină şi tradiţiile privind rugăciunea personală (de pildă, „isihasmul" sau rugăciunea inimii), canoanele, iconografia şi alte reprezentări grafice ale credinţei, precum arhitectura bisericească; de asemenea hagiografia sau vieţile şi învăţăturile sfinţilor. Toate aceste izvoare sunt necesare, pentru că Iisus Hristos, chipul sau „icoana" lui Dumnezeu şi oglinda slavei Sale (*Coloseni* 1, 15; *Evrei* 1, 3), descoperă „faţa" Tatălui – frumuseţea şi voinţa divină – nu doar în timpul vieţii Sale pământeşti şi nu doar în Scripturile canonice, ci şi ca Domn înviat şi preamărit, Care e prezent şi lucrează în Biserică prin Sfântul Duh.

Oricât de adevărate ar fi acestea, descoperirea voinţei Tatălui în şi prin Fiul şi Duhul Sfânt se face de foarte puţine ori cu privire la acţiuni particulare ce trebuie urmate în situaţii concrete. Îndeosebi în aceste vremuri ale progreselor teribile în tehnologia biomedicală, ne confruntăm adesea cu decizii pentru care se pare că nu găsim un temei solid în sursele Revelaţiei, inclusiv Sfânta Scriptură. Cele Zece Porunci (*Ieşirea* 20, *Deuteronom* 5), Fericirile (*Matei* 5, *Luca* 6) şi alte coduri de legi asemănătoare (cf. *Efeseni* 5, *Coloseni* 3, I *Petru* 2), alături de învăţăturile concrete ale Mântuitorului, ale Apostolului Pavel şi ale altor scriitori apostolici (de exemplu asupra căsătoriei şi divorţului: *Matei* 19, 3-12; I *Corinteni* 7, 10-16; sau despre înviere şi judecată: *Matei* 25, 31-46; *Ioan* 5, 19-29; I *Corinteni* 15, 34-58), ne oferă un număr important dar limitat de reguli în vederea luării deciziilor etice. Ele interzic sau proscriu anumite fapte (idolatria, crima, furtul, adulterul) şi poruncesc sau prescriu altele (curăţia inimii, împăcarea, faptele iubirii, evanghelizarea), uneori cu nebănuită concreteţe: „Oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, şi se va însura cu alta, săvârşeşte adulter" (*Matei* 19, 9); „Sau nu ştiţi că cel ce se alipeşte de desfrânată este un singur trup cu ea?" (I *Corinteni* 6, 16); „Podoaba voastră să nu fie cea din afară: împletirea părului" (I *Petru* 3, 3).

În zilele noastre, aşa cum am precizat în *Introducere*, se ivesc probleme etice majore în privinţa cărora Biblia şi Tradiţia Bisericii par să păstreze tăcerea: politica defensivă într-o epocă a armelor nucleare şi a terorismului sponsorizat de stat, contracepţia şi fertilizarea *in vitro*, sinuciderea asistată în cazul muribunzilor şi multe altele. De aceea, se ridică întrebarea asupra relevanţei mărturiei biblice: cât de folositoare poate fi Sfânta Scriptură pentru îndreptarea moralităţii, dacă atâtea probleme etice stringente ale zilelor noastre nu sunt nici măcar menţionate în ea?

Totuşi, a privi lucrurile în acest mod înseamnă a pune o falsă problemă. Valoarea Scripturii şi a întregii tradiţii creştine în privinţa îndreptării moralităţii nu rezidă în cele din urmă în regulile variate pe care ea le prescrie. Christos Yannaras are dreptate când spune: „Dacă privim moralitatea ca pe o simplă conformare a omului faţă de un cod de legi autoritarist sau convenţional, atunci etica devine alibiul omului pentru problema lui existenţială"[3]. Acea problemă existenţială care ne priveşte pe toţi, se referă în ultimă instanţă la mântuirea noastră veşnică mai degrabă decât la conformitatea cu un cod exterior care să ne conducă acţiunile. Scopul ultim al moralităţii creştine nu este supunerea, şi nici măcar „desăvârşirea", definită ca imitare fidelă a

[2] Vigen Guroian a dezvoltat această temă în primele două capitole ale cărţii: *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988, p. 13 - 48.

[3] *The Freedom of Morality*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 15.

atributelor divine ale bunătății și iubirii. Adevăratul ei scop este *viața*: veșnică, binecuvântată și fericită în intimitatea Sfintei Treimi.

Moralitatea se raportează la destinul nostru personal ca purtători ai chipului divin, fiind chemați, în comuniune cu ceilalți, să atingem asemănarea divină. Înțelegem de aici că moralitatea este esențial eclezială. Nu există o „moralitate personală", de vreme ce scopul vieții noastre este să-i îmbrățișăm pe ceilalți cu puterea mântuitoare a iubirii dumnezeiești. Importanța Sfintei Scripturi pentru viața morală constă nu atât în regulile pe care le prescrie, ci în etos-ul pe care-l relevă în comunitatea credinței. Acest etos (din care derivă cuvântul „etică") poate fi descris ca un etos al Duhului, cu temelia în acțiunea mântuitoare a lui Hristos și hrănit de viața sacramentală a Bisericii. Este, înainte de toate, un etos al libertății existențiale, care permite persoanei umane să realizeze sau să refuze scopul vieții, să răspundă lui Dumezeu și celorlalți prin iubire jertfelnică sau să se arunce în iadul pe care Sartre îl definea sarcastic ca fiind „ceilalți".

Din această perspectivă, moralitatea poate fi definită ca viață trăită în libertatea Duhului. Este adevărat totuși faptul că avem nevoie de anumite directive în viața morală, de indicații clare asupra a ceea ce Dumnezeu ar vrea să facem în anumite situații concrete. Existența creștină ne antrenează permanent într-o luptă dublă: să *discernem* voința divină și să ne *conformăm* acesteia propria voință și comportamentul. O abordare „deontologică", sau după anumite reguli ale judecăților morale, este necesară dacă e să ducem acea luptă cu un oarecare succes. Deși Scriptura și interpretarea ei de-a lungul istoriei Bisericii nu ne vor oferi răspunsuri explicite la multe dintre dilemele etice cu care ne confruntăm astăzi, ea informează, conturează și susține etos-ul creștin, în și prin care pot fi găsite asemenea răspunsuri. În cadrul Ortodoxiei aceasta echivalează cu dobândirea unei „minți" scripturistice și patristice, o percepție luminată asupra unor adevăruri fundamentale, care trebuie să susțină în întregime judecățile etice adecvate. Aceste adevăruri se referă la Dumnezeu, la noi înșine și la destinul nostru personal și comunitar. Ele constituie firele vitale din care e construită țesătura vieții noastre morale creștine.

Dacă există în prezent atâta confuzie în privința luării deciziilor etice, aceasta nu se întâmplă doar datorită noutății și complexității problemelor cu care ne confruntăm. Motivul principal este faptul că disciplina eticii a fost tăiată din rădăcinile ei teologice. Dacă e să se constituie ca o veritabilă „teologie morală", reflecția etică trebuie să pornească de la credința Bisericii și să exprime această credință. Ea trebuie să înceapă și să sfârșească cu convingerea că Iisus Hristos singur este Calea, Adevărul și Viața, temelia și finalitatea oricărei acțiuni morale, oricât de concretă sau banală ar părea. Etica este teologie aplicată, teologia în acțiune. Ca atare, ea își găsește cea mai elementară și elocventă afirmare în cunoscutul îndemn liturgic care încheie multe din slujbele ortodoxe: „Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm".

Înainte de a ne referi la problemele morale concrete, am putea relua câteva dintre elementele fundamentale ale credinței creștine care susțin reflecția adevăratei morale. Următoarele părți ale capitolului se vor concentra asupra unor doctrine sau învățături ale Bisericii care definesc Ortodoxia: învățături despre Dumnezeu ca Treime, despre persoana umană ca purtătoare a chipului lui Dumnezeu, despre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos și despre *theosis* sau îndumnezeire ca ultim scop al existenței umane. În final, ne vom referi la problema discernământului în viața morală și la lucrarea Sfântului Duh în conștiința umană cu privire la acest discernământ.

Astfel, vom putea arăta în ce fel poate vorbi tradiția biblică și patristică, direct și ferm, despre problemele morale care apar atât de chinuitoare astăzi. Prima întrebare ce trebuie reținută este aceasta: în ce fel pot fi aplicate în mod folositor principiile teologice abstracte în „momente etice" concrete, mai ales când trebuie luate decizii de viață și de moarte ? Cu alte cuvinte, în ce fel pot să ne ajute principiile credinței noastre să cunoaștem voia lui Dumnezeu în situații concrete și să acționăm conform acestei voințe, pentru binele nostru și al celor pentru care suntem responsabili?

Dumnezeu ca Treime

Părinții răsăriteni pun în centrul reflecției lor teologice revelația: descoperirea personală a vieții și voinței divine. Dumnezeu Se descoperă pe Sine în ordinea naturală (*Romani* 1, 20), dar numai ca și

Creator, Domn şi Judecător. Cunoaşterea lui Dumnezeu ca Mântuiror şi Izbăvitor, Care ne comunică profunzimile iubirii Sale şi ne face părtaşi la viaţa Sa divină, este cerută de revelaţia specială care-şi găseşte expresia în Scriptură, în definiţiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice şi în experienţa Bisericii. Toate acestea formează ceea ce numim Sfânta Tradiţie, care vorbeşte despre cunoaşterea lui Dumnezeu, indispensabilă mântuirii umanităţii.

Întreaga revelaţie este, în cele din urmă soteriologică. Ea este dată, aşa cum arată Liturghia euharistică, „pentru viaţa lumii şi pentru mântuirea ei". Totuşi, pentru Părinţii greci aceasta nu înseamnă că Îl cunoaştem pe Dumnezeu numai în actele sau lucrarea Sa mântuitoare. Putem, de asemenea, cunoaşte, într-o oarecare măsură, viaţa şi fiinţa lui Dumnezeu. Prin urmare, ei fac o distincţie între *teologie* şi *iconomie*. Primul termen se referă la relaţiile din sânul Dumnezeirii, iar al doilea la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în creaţie. Adevărata teologie priveşte deci ceea ce am putea numi „Treimea imanentă", pe când lucrarea mântuirii este o expresie a „Treimii iconomice", Dumnezeu *ad extra*. Distincţia este oarecum artificială, dar folositoare atâta vreme cât permite afirmarea cunoaşterii noastre despre Dumnezeu, care nu se limitează la „actele Sale atotputernice" în istorie, ci care include şi o percepţie a lui Dumnezeu aşa cum este în El Însuşi, dincolo de relaţia Sa cu creaţia.

Conţinutul acestei cunoaşteri revelate a lui Dumnezeu este exprimat în modul cel mai adecvat în limbajul primelor două Sinoade ecumenice, ca unire a celor trei Persoane divine (*hypostasis*) într-o singură Natură sau Esenţă divină (*ousia*). Potrivit sintezelor teologice făcute de către Părinţii capadocieni ai veacului al patrulea (Sfinţii Vasile cel Mare, Grigorie Teologul şi Grigorie de Nyssa), cele trei ipostasuri se disting în cele din urmă doar datorită originii lor. Tatăl este „nenăscut" din veşnicie, Fiul este din veşnicie „născut" din Tatăl, iar Sfântul Duh „purcede" din veşnicie din Tatăl. Consubstanţiale (*homoousios* – de aceeaşi natură divină) şi fără de început, cele trei împărtăşesc nu numai aceeaşi esenţă sau natură, ci şi aceeaşi voinţă, aceeaşi energie sau lucrare.

În experienţa umană, voinţa divină este exprimată ca „iconomie", acţiunea prin care Dumnezeu mântuieşte omenirea şi universul laolaltă. Cu totul inaccesibil în natura Sa divină, Dumnezeu Se descoperă pe

Sine şi îşi exercită voinţa prin ipostasurile sau Persoanele divine. Teologia bizantină descrie această „iconomie" în termeni de „hristologie pnevmatică". Aceasta accentuează absoluta unire fără amestecare a lucrării conjugate a Fiului şi a Duhului Sfânt în vederea conducerii credincioşilor spre cunoaşterea şi unirea cu Tatăl. Revelaţia şi harul izbăvitor vin de la Tatăl prin Fiul şi se manifestă şi sunt făcute accesibile de către Sfântul Duh în Biserică. Hristologia pnevmatică distinge o dublă mişcare dinspre Divinitate înspre lume. Pe de o parte, credincioşii experimentează prezenţa puterii mântuitoare a Cuvântului lui Dumnezeu, iar Cuvântul sau Fiul dumnezeiesc trimite apoi Duhul peste comunitatea credincioşilor (*Ioan* 15, 26; *Ioan* 16, 7; *Faptele Apostolilor* 2, 23). Pe de altă parte, Duhul îl „trimite" pe Fiul prin Întrupare (*Luca* 1, 35) şi Îl manifestă prin Înviere (*Romani* 1, 4; I *Timotei* 3, 16; sensul probabil al expresiei *edikaiôthê en pnevmati*). El continuă apoi să-l reveleze pe Fiul sau pe Cuvântul veşnic în era eshatologică a Bisericii. Această „dublă revelaţie" – a Fiului prin Duhul şi a Duhului prin Fiul – face posibilă cunoaşterea lui Dumnezeu, pe care Iisus o numeşte „viaţa veşnică" (*Ioan* 17, 3)[4].

Mântuirea constă în „cunoaşterea lui Dumnezeu", dobândită prin revelaţie. Această cunoaştere, care se referă atât la Treimea „imanentă" cât şi la cea „iconomică", îşi are obârşia în dezvăluirea de Sine a lui Dumnezeu. Duhul Însuşi este Cel Care-l manifestă pe Cuvântul veşnic al lui Dumnezeu şi inspiră interpretarea mărturiei scripturistice despre acest Cuvânt. Şi tot Duhul face din Cuvânt „puterea lui Dumnezeu spre mântuirea celui care crede" (*Romani* 1, 16).

Revelarea de Sine, care duce la cunoaşterea lui Dumnezeu şi la comuniunea veşnică cu El, este o expresie a voinţei şi acţiunii comune a celor trei ipostasuri divine. Este o revelaţie personală, care comunică

[4] Pentru o dezvoltare a acestei teme vezi J. Breck, "The Lord is the Spirit: an Essay in Christological Pneumatology", *The Ecumenical Review* 42/2 (1990), p. 114-121 şi B. Bobrinskoy „Odihna Duhului peste Fiul. Hristologia pnevmatică la Părinţii capadocieni", în *Împărtăşirea Sfântului Duh*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti 1999, p. 49-70; în original versiunea engleză "The Indwelling of the Spirit in Christ. Pneumatic Christology' in the Cappadocian Fathers", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28/1(1984), p. 49-65.

viața divină, ca act al dragostei ce izvorăște din Sine. Această dragoste unește cele trei Persoane înlăuntrul divinității (Duhul rămâne un ipostas distinct și nu este redus la un *nexus amoris* sau „pod al iubirii"). În adâncimea și intensitatea ei inepuizabilă, această dragoste se revarsă peste „limitele nesfârșite" ale ființei divine, pentru a îmbrățișa, mântui și transfigura obiectul afecțiunii ei.

Dar care este obiectul iubirii mântuitoare a lui Dumnezeu? Pentru Părinții greci, acesta nu este doar umanitatea – bărbați și femei creați după chipul lui Dumnezeu – ci întreaga creație. După Origen († 254), creația este o funcție a naturii divine. Prin urmare, creația trebuie să fie co-eternă cu această natură, de unde Origen deduce eternitatea ordinii create. Împotriva acestui punct de vedere, Sfântul Atanasie († 373) și întreaga Ortodoxie afirmă: creația este *ex nihilo*, ființă din ne-ființă, săvârșită ca o expresie a voinței divine. Dumnezeu, cum se spune adesea, „riscă enorm creând o natură diferită de a Sa". „Din nimic", El „cheamă toate la ființă", astfel încât creația are o origine și un *telos*, un început și o împlinire, când moartea va fi învinsă și cosmosul întreg (*ta panta*) se va supune Fiului lui Dumnezeu, iar „Fiul însuși se va supune Celui ce i-a supus lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toate" (*panta en pasin*) (I *Corinteni* 15, 28).

Această distincție necesară și radicală între natura divină și natura creată îi conduce pe Părinți, de la Sfântul Atanasie la Sfântul Grigorie Palama († 1359), la o altă distincție în sânul Dumnezeirii. Pentru a exprima misterul intervenției divine în creație, păstrând totuși absoluta „alteritate" a lui Dumnezeu, ei disting între esența (*ousia*) și lucrările sau energiile divine. În timp ce Dumnezeu rămâne cu totul incognoscibil și inaccesibil în esența Sa, El Se descoperă pe Sine și își exercită voința prin energiile Sale – atributele Sale, ca iubirea, mila, înțelepciunea, puterea și dreptatea – care sunt adesea identificate cu harul divin. Aceasta nu este, cum s-a afirmat, o teorie gnosticizantă a emanației. Dumnezeu este prezent în întregime în energiile Sale, conducând oamenii și cosmosul spre comuniunea cu El. Prin aceste energii El transfigurează cosmosul, umplând întreaga creație de sfințenie.

Deși inițiativa activității mântuitoare rămâne în întregime a lui Dumnezeu, obiectul acestei activități – umanitatea și cosmosul – nu este pasiv sau static. În virtutea naturii noastre create, posedăm

predispoziția interioară, dinamică pentru „răspuns", unul ce implică întregul cosmos, pentru care fiecare din noi e un „microcosm". Această predispoziție sădită în noi de către Dumnezeu – cea a „libertății în responsabilitate" – face posibilă și necesară angajarea noastră în continua pocăință și în lupta ascetică împotriva puterilor demonice din sânul creației. Dar această capacitate de a răspunde la inițiativa lui Dumnezeu în „libertatea Duhului" ne oferă, de asemenea, posibilitatea de a atinge participarea transcendentă și transformatoare la energiile divine, ceea ce duce la „îndumnezeirea" noastră.

Persoana umană: de la chip la asemănare

Persoana umană este expresia cea mai sublimă a activității creatoare a lui Dumnezeu. Adam și Eva, bărbat și femeie, sunt creați după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (*Facerea* 1, 26). Dumnezeu este izvorul și destinul vieții umane create. „Chipul" Său se realizează în ființele umane nu atât prin atribute particulare (iubire, rațiune), cât prin calitatea personală distinctivă care le plasează deasupra altor ființe corporale. „Chipul lui Dumnezeu în om" este identificat de către mulți dintre teologii ortodocși greci contemporani (Yannaras, Zizioulas, Nissiotis, Nellas) cu „personalitatea" umană: posibilitatea – ca dar divin – pe care o are omul de a intra în relație cu Dumnezeu, cu sine și cu alții, exersată în libertate și iubire. Deci, noi suntem cu adevărat „persoane" doar în măsura în care oglindim personalitatea esențială a lui Dumnezeu, caracterizată printr-o reciprocitate totală a iubirii împărtășite între Tatăl, Fiul și Sfântul Duh[5].

---

[5] „Dumnezeu Care este esențial persoanei mele, fără de Care nu pot fi cu adevărat uman, este un Dumnezeu al dragostei împărtășite: nu o simplă monadă, nu o persoană iubindu-se pe sine doar, ci trei persoane – Tată, Fiu și Duh Sfânt – iubindu-se una pe alta într-o relație reciprocă." Episcopul Kallistos Ware, "The Uniqueness of the Human Person", în *Personhood. Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind and Soul*, Westport, CT & London: Bergin & Garvey, 1996, p. 3.

Dacă într-adevăr suntem obligați, așa cum afirmă Yannaras, să ne confruntăm înainte de toate cu „aventura existențială a libertății noastre", aceasta se întâmplă întrucât căderea (individuală și colectivă) ne pune într-o continuă situație de „a alege". Decizia noastră liberă de a ne răzvrăti împotriva voinței divine ne-a alungat din Paradis. Omul, potrivit Sfântului Vasile, „este un animal care a primit porunca de a deveni Dumnezeu"[6]. Cedând ispitei, ne-am înstrăinat de Dumnezeu și am trădat vocația noastră esențială. În Hristos avem posibilitatea progresării „din slavă în slavă" (II *Corinteni* 3, 18) spre acea comuniune deplină și perfectă cu Viața divină care ne oferă temelia indispensabilă pentru umanitatea sau personalitatea autentică. Totuși, nevoia constantă de a alege lumina și adevărul în locul întunericului și minciunii ne angajează într-o permanentă luptă lăuntrică împotriva ispitei demonice și a tendințelor noastre de auto-idolatrizare. Adevăratul ascetism este esențial pentru creșterea noastră spre mântuire.

Aceasta înseamnă că inițiativa lui Dumnezeu trebuie dublată de „răspunsul" omenesc, de exercițiul voinței umane – prin pocăință, rugăciune și fapte ale iubirii – care ne ajută, ca purtători ai chipului divin, să progresăm printr-un proces de purificare și sfințire interioară, până la atingerea „asemănării" divine. Sfântul Diadoh al Foticeii exprimă acest răspuns ascetic bazat pe iubire cu elocvența sa obișnuită: „Toți oamenii sunt făcuți după chipul lui Dumnezeu, dar asemănarea Sa este dată doar acelora care, printr-o mare iubire, și-au supus libertatea lor lui Dumnezeu. Pentru că doar atunci când nu ne aparținem nouă înșine, devenim întocmai Celui Care prin iubire ne-a împăcat cu Sine"[7].

Cum putem înțelege „păcatul originar" din această perspectivă? Teologia ortodoxă nu se oprește asupra tensiunii dintre libertate și responsabilitate, voință liberă și determinism, așa cum face teologia protestantă. Ortodoxia respinge, de asemenea, dogma scolastică despre păcatul originar transmis prin Adam la toate generațiile, ca un fel de defect

[6] Citat de către Sf. Grigorie Teologul, *Discursul 43*.

[7] *Filocalia* vol. I, editată de GEH Palmer, Philip Sherrard și Kallistos Ware, London & Boston: Faber and Faber, 1979, p. 253.

genetic. De fapt, ortodocșii preferă să nu vorbească deloc despre „păcatul originar", decât dacă înțelegem prin această expresie că originea păcătoșeniei cuiva se află în el însuși: în voința coruptă, căzută care îl împiedică să facă binele (încă o dată, nu există decădere totală) și îl determină să aleagă răul în mod liber și, uneori, inevitabil. *Epistola către Romani* în cap. 7 descrie „omul sub Lege", dar vorbește de asemenea, cu subtilitate, despre lupta credincioșilor.

Concepția apuseană și cea ortodoxă despre „păcatul originar" se bazează pe interpretări diferite ale textului din *Epistola către Romani* 5, 12: „Precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii." Expresia esențială este următoarea: *eph' hô pantes hêmarton*. La ce se referă prepoziția relativă *eph' hô*? Teologia scolastică occidentală o traduce prin „în care", însemnând că toți vor muri pentru că toți păcătuiesc în Adam (*in quo omnes peccaverunt*, în versiunea *Vulgatei*). Tradiția patristică răsăriteană, urmată de cele mai multe versiuni protestante, traduce *eph' hô* prin „pentru că": toți vor muri *pentru că* păcătuiesc. Potrivit acestei interpretări, ceea ce am „moștenit" de la Adam nu este vinovăția ca și consecință a păcatului său în paradis. Mai degrabă, dacă se poate vorbi despre o „moștenire", ea trebuie înțeleasă ca o moștenire a mortalității: „moartea a trecut la toți oamenii pentru că toți păcătuiesc". Cu bună știință ne-am distrus capacitatea de autodeterminare (*autexousia*), iar această auto-idolatrie ne-a înstrăinat de Dumnezeu și de comuniunea cu viața divină. Moartea este rezultatul direct al neascultării noastre: ea este înțeleasă fie ca o consecință „naturală" a unei desprinderi din comuniunea cu izvorul vieții, fie ca o limită așezată de către Dumnezeu peste existența umană temporală pentru ca înstrăinarea noastră să nu dureze veșnic (tradiția patristică afirmă ambele idei). În ultimul caz, Dumnezeu nu este doar un judecător, ci și un *Milostiv* față de cei păcătoși, introducând moartea ca mijloc de a pune capăt exilului nostru, ca modalitate de readucere a noastră în comuniunea cu izvorul vieții veșnice.

De aceea, păcatul și moartea sunt privite ca puteri corupătoare care se determină reciproc. Dacă moartea este urmarea păcatului (*Romani* 6, 23), ea este, de asemenea, izvorul sau cauza păcatelor. Traducerea lui *eph' hô* prin „pentru că" arată că moartea însăși este originea păcatului.

Eph' hô, în acest înțeles, se referă la *thanatos* („din cauza căreia", adică a morții) și, prin urmare, expresia poate fi înțeleasă în sensul că noi săvârșim păcatul „din pricina morții". Cu alte cuvinte, impulsul din spatele păcatului este încercarea disperată de a ne sustrage morții și lipsei de sens. Moartea sau spaima de moarte constituie astfel o motivație puternică în viața morală umană.

Deși păcatul și moartea sunt concepute, în viziunea Sfântului Pavel, ca puteri cosmice înrobitoare, ele sunt limitate în puterea lor de a corupe și de a distruge persoana umană. Teologia ortodoxă susține că păcatul nu poate șterge total chipul divin din noi. La fel, voința noastră nu poate fi coruptă în întregime prin neascultare și nici adusă la neputința de a se pocăi și de a dobândi virtuțile. Umanitatea este creată în mod esențial „bună", precum întreaga creație a lui Dumnezeu (*Psalmul* 8). În timp ce chipul divin poate fi serios estompat, o dimensiune a voinței umane – pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o numește „gnomică", opunând-o celei „naturale" – posedă o capacitate indestructibilă pentru libertatea de a alege. Înțeleasă ca o funcție a *persoanei*, și nu a *ființei* – o proprietate ipostatică și nu naturală – voința gnomică poate răspunde voinței divine cu credință, dragoste și supunere. Pocăința rămâne o posibilitate trainică și pentru sufletul cel mai întunecat, deoarece păcatul își are originea în dimensiunea personală și nu în cea naturală a existenței umane. Totuși, prin acest aspect *personal* al vieții omului – aspect adesea identificat cu *noûs*-ul, care transcende natura și face posibilă comuniunea cu Dumnezeu – libertatea produce roadele pocăinței, care deschid calea spre îndumnezeirea personală.

Voința omului este în robie, așa cum afirmă atât Luther cât și psihologia modernă. Dar această robie e relativă și limitată – ne învață antropologia ortodoxă. Distincția Sfântului Maxim între „voința naturală" și „voința gnomică" este folositoare, prin urmare, atâta timp cât ține în echilibru sclavia și libertatea voinței umane. Se rezolvă astfel antinomia dintre determinism și voința liberă, libertate și responsabilitate, și se salvează inițiativa umană, săvârșirea „faptelor bune" (*Efeseni* 2, 10), ca un element indispensabil în dialogul divino-uman.

Pentru teologia ortodoxă, aceasta înseamnă că mântuirea poate fi realizată numai prin sinergie: cooperarea sau conlucrarea dintre

Dumnezeu și noi, culminând cu participarea noastră la însăși viața Lui. Totuși, Ortodoxia (împreună cu o bună parte din teologia reformată), respinge distincția scolastică între harul „operant" și „cooperant". Mântuirea și îndumnezeirea nu pot fi exprimate în termeni de cauză și efect. Sinergia implică un paradox fundamental (și non-pelagian): inițiativa îi aparține în întregime lui Dumnezeu, ea își are originea și împlinirea numai în viața Sfintei Treimi; totuși, aceasta nu înseamnă că Dumnezeu este activ, în timp ce noi suntem pasivi. Este necesar un răspuns uman adecvat, pentru a primi harul mântuitor. *Askesis*, acea viață de luptă duhovnicească riguroasă, presupune acțiune, ceea ce implică pocăința, rugăciunea și faptele iubirii. Inițiativa rămâne, totuși, în mâinile lui Dumnezeu, de la Care primim harul sfințitor ce ne transformă, ca purtători ai chipului divin, „din slavă în slavă" (II *Corinteni* 3, 17). Noi răspundem la negrăita revărsare a iubirii și harului divin prin interiorizarea lui în existența noastră personală. Dar chiar această lucrare a interiorizării nu este împlinită de către noi înșine, ci de către Duhul Sfânt, Care sălășluiește și lucrează în „templul inimii".

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, inițiativa omului este mai mult decât un simplu răspuns personal. Ea include și un aspect cosmic. Persoana umană e un microcosmos, iar vocația ei este de a învinge diferitele divizări ivite în creație prin căderea în păcat: divizări între ființele necreate și create, între ceresc și pământesc, inteligibil și sensibil, între Paradis și lumea fenomenelor naturale și chiar între bărbat și femeie (cf. *Galateni* 3, 28). Această îndatorire teribilă se împlinește prin practicarea „virtuților" corespunzătoare fiecărei situații. Astfel, castitatea depășește divizarea dată de sex, iubirea învinge divizarea cosmică, ș.a.m.d., până când persoana „în Hristos" își exersează funcția preoțească de a se oferi pe sine și creația întreagă înapoi lui Dumnezeu. Acest proces, prin care divizările esențiale sunt înlăturate, duce în cele din urmă la îndumnezeirea persoanei și la transfigurarea cosmosului.

Totuși, chiar și aici, inițiativa și puterea efectivă aparține doar lui Dumnezeu. Pentru că aceste virtuți care înlătură divizările amintite sunt dăruite de către Dumnezeu sub forma energiilor îndumnezeitoare, energii care sunt actualizate mereu în experiența Bisericii prin

dimensiunea cosmică a Liturghiei, numită atât de potrivit „dumnezeiască".

Lucrarea răscumpărării: „Dumnezeu era în Hristos ..."[8]

Dogma centrală a vieţii şi credinţei ortodoxe este afirmaţia: „Cuvântul S-a făcut trup" (*Ioan* 1, 14). De-a lungul secolelor III şi IV ale erei creştine, teologia trinitară a fost construită pe meditaţiile ecleziale privind persoana lui Iisus Hristos. În timp ce doctrina trinitară poate fi, la nivel logic, anterioară celorlalte dogme creştine, totuşi, izvorul nesecat din care îşi trag seva toate dogmele ortodoxe rămâne asumarea naturii umane de către Logos sau Fiul etern al lui Dumnezeu. Criteriul Ortodoxiei este deci hristologia.

Erezii precum cea ariană, nestoriană şi monofizită au reuşit să deformeze mărturia biblică despre persoana Fiului lui Dumnezeu, punând la îndoială fie umanitatea Sa deplină, fie divinitatea Sa. Definiţia calcedoneană din 451 a căutat calea de mijloc. Ea recunoaşte diversitatea hristologiilor Noului Testament şi înceacă să o depăşească într-o sinteză care să reflecte experienţa eclezială. Dacă Sinodul I ecumenic de la Nicea (325) afirmase că Fiul este de-o fiinţă (*homoousios*) cu Tatăl, Sinodul de la Calcedon susţine că prin Întrupare, Fiul şi-a asumat întreaga natură umană în pântecele Fecioarei, devenind asemenea nouă, afară de păcat (*Evrei* 4, 15; 7, 26; I *Petru* 2, 22; I *Ioan* 3, 5). În persoana unică a Cuvântului, două „naturi" sau „esenţe" (*ousiai*), divină şi umană, sunt perfect unite, „neamestecate, neschimbate, neîmpărţite şi nedespărţite". De vreme ce voinţa este o funcţie a naturii (şi nu a persoanei), Sinodul VI ecumenic (Constantinopol, 680-681) afirmă dogma „diotelismului": prezenţa a două voinţe în Persoana Cuvântului întrupat. Drept urmare, umanitatea lui Hristos e păstrată intactă, împotriva tendinţei „monofizite" de a absorbi umanitatea în divinitate.

Totuşi, definiţia calcedoneană, alături de adăugirile ulterioare, insistă asupra faptului că unirea umanităţii şi divinităţii în Logosul

[8] II *Corinteni* 5, 19.

întrupat este „asimetrică"[9]. Persoana, sau Subiectul care Se întrupează, rămâne Fiul lui Dumnezeu, de vreme ce numai Dumnezeu – şi nu o persoană omenească – poate aduce mântuirea noastră. Fiul îşi asumă întreaga umanitate şi, de aceea, e „consubstanţial" cu noi; Persoana, sau Ipostasul Său, rămâne astfel aceea a Logosului preexistent. Acest accent pus pe caracterul asimetric al existenţei întrupate a lui Hristos poate părea „monofizit", ca şi cum natura Sa umană ar fi diminuată de divinitatea Sa, ori subordonată acesteia. De fapt, echilibrul exprimat de Crezul niceean – Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat – este păstrat în întregime. Fără a diminua sau limita umanitatea asumată a lui Hristos, întruparea reînnoieşte natura umană în sensul perfecţiunii originare. Rămânând Cuvântul divin veşnic, Fiul lui Dumnezeu devine „cel de pe urmă Adam"[10]. El este, de asemenea, arhetipul lui Adam. Ca şi chip văzut al Tatălui nevăzut (*Coloseni* 1, 15), „chipul fiinţei Tatălui" (*Evrei* 1, 3), El este modelul sau paradigma divină a existenţei persoanei umane, eternul prototip după care Adam, sau întreaga umanitate, este creată. Prin urmare, deoarece este consubstanţial atât cu Tatăl cât şi cu umanitatea, El poate mijloci mântuirea şi poate deschide calea spre îndumnezeirea ipostatică – cu adevărat personală – a celui care crede. Sau, în cuvintele autorului *Epistolei către Evrei*: „Pentru aceea, dator era întru toate să Se asemene fraţilor, ca să fie milostiv şi credincios arhiereu în cele către Dumnezeu, pentru curăţirea păcatelor poporului" (2, 17; 4, 15; cf. I *Ioan* 2, 1-2).

Eminentul specialist patrolog, părintele Georges Florovsky, atrăgea atenţia în mod repetat asupra unei renaşteri a vechilor erezii în lumea pluralistă de azi: neo-arianism, neo-nestorianism, etc. De fapt, multe dintre orientările hristologice de azi sunt mult mai departe de înţelegerea biblică şi patristică a persoanei şi lucrării lui Iisus Hristos decât învăţăturile vechilor eretici. Trăim într-o epocă în care

[9] Acest subiect a fost dezvoltat în mod deosebit de părintele John Meyendorff în studiul său despre dezvoltarea hristologiei din secolul V, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B. O. R., Bucureşti, 1997, în special cap. 4. Vezi, de asemenea, cartea sa: *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, NY: Fordham University Press, 1974, mai ales cap. 12.

[10] I *Corinteni* 15, 45.

umanitatea lui Hristos este într-atât accentuată încât „divinitatea" Sa apare multora ca o simplă metaforă. Teologia întrupării a fost înlocuită cu diverse teorii care au la bază o hristologie „adopționistă". Domnul Iisus a fost „adoptat" ca Fiu al lui Dumnezeu la Botez (*Marcu* 1, 1-15), și „consacrat" ca Fiu al lui Dumnezeu prin Învierea Sa din morți (*Romani* 1, 1-4). Unii teologi, chiar cei care se identifică cu credința „catolică" a Bisericii, nu sunt de acord cu folosirea limbajului metafizic pentru a exprima taina lui „Dumnezeu în Hristos" (cf. *Coloseni* 2, 9), preferând un limbaj relațional, convinși că numai acesta poate păstra identitatea deplină a lui Iisus cu oamenii. Consecința acestui reducționism hristologic este contestarea atât a teologiei întrupării, cât și a celei trinitare. E adevărat că unii teologi vor recunoaște doar de formă teologia trinitară, dar vor nega existența oricărei relații ontologice între Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu și omul Iisus din Nazaret. Sau, în cel mai bun caz, vor reprezenta un soi de dualism nestorian, care susține că Iisus este „Omul" în care Cuvântul lui Dumnezeu S-a exprimat, prin învățătura și propovăduirea Acestuia.

Dacă lucrarea răscumpărării este limitată la o problemă strict juridică, în care păcătosul este socotit „îndreptat" prin credința în moartea lui Hristos pe cruce „pentru noi", atunci, într-adevăr, nu mai avem nevoie de o teologie trinitară tradițională sau de o teologie a întrupării. Dacă mântuirea înseamnă simpla noastră „îndreptare" (justificare) – noi fiind declarați drepți, dar rămânând totuși sub povara păcatului (expresia *simul iustus et peccator*, cf. *Romani* 7, 24-25) – atunci nu mai trebuie afirmată identitatea ontologică între Fiul veșnic al lui Dumnezeu și omul Iisus. Totuși, într-un asemenea caz, „credința" e mai puțin în persoana lui Iisus Hristos, decât în acțiunea lui Dumnezeu prin El. Iar accentul acestei acțiuni este pus mai mult pe Răstignire decât pe Înviere. Oricum ar fi formulată de către anumite tradiții (sau teologii), lucrarea de răscumpărare a lui Dumnezeu este exprimată – din această perspectivă – ca o *theologia crucis*, o „teologie a Crucii". În același timp, cei ce susțin un asemenea punct de vedere tind să respingă hristologia ortodoxă care, cred ei, face o abordare non-biblică și pur metafizică a unei probleme doctrinare ce ar putea fi rezolvată mai bine folosind termeni existențiali în locul celor ontologici. De fapt, de ce continuă Ortodoxia să insiste asupra

necesității unei abordări ontologice, și nu existențiale, a persoanei lui Iisus Hristos și a lucrării Sale mântuitoare?

Un răspuns concis îl putem găsi în adevărurile exprimate prin două formule patristice cunoscute. Este vorba, în primul rând, de afirmația găsită în diferite forme la Părinții din primele veacuri, dar pe care o atribuim de regulă Sfântului Atanasie: „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu". Această formulă exprimă convingerea ortodoxă fundamentală că vocația noastră esențială, ultima noastră *rațiune de a fi* este aceea de a deveni *prin har* ceea ce Dumnezeu este în existența Sa divină. Cu alte cuvinte, ținta (*telos*) vieții omenești este *participarea* (*koinônia, methexis*) la însăși viața lui Dumnezeu, fiind totuși o participare la „energiile" divine, și nu la „esența" sau „natura" cu totul transcendentă și inaccesibilă a lui Dumnezeu.

Aceasta este vocația originară a lui Adam, pe care el și fiecare Adam o respinge prin libera decizie de a se răzvrăti împotriva voinței divine. Adam este „căzut". Natura umană este coruptă, devenind subiect al forțelor demonice ale păcatului și morții. Prin urmare, în robia păcatului și a morții stă *natura* umană și nu doar relațiile personale sau judecățile juridice. Natura umană căzută trebuie readusă la slava ei originară, o slavă derivată din crearea ei după chipul Creatorului său. Totuși, această natură căzută nu se poate salva singură din mrejele păcatului și ale morții, și nici nu poate realiza refacerea chipului divin prin propriile eforturi. Într-un cuvânt, *numai Dumnezeu poate realiza mântuirea noastră.* De aceea avem nevoie de un Răscumpărător, Care nu numai să Se identifice cu condiția umană, ci și să-și asume, să elibereze și să preamărească natura umană în El Însuși, prin biruința Sa asupra puterii stricăcioase a morții.

Cea de-a doua formulă patristică, exprimată mai ales de către Sfântul Grigorie Teologul, afirmă că însuși Creatorul trebuie să-și asume natura umană creată în plinătatea ei, pentru a o readuce la sensul ei originar, la desăvârșirea și frumusețea ei: „Ceea ce nu este asumat, nu e vindecat, dar ceea ce e unit cu Dumnezeu este mântuit" (*Epistola 101, ad Cledonium*).

Perspectiva ortodoxă cuprinde și alte teologii ale răscumpărării, care se opresc în primul rând asupra conceptului juridic de „îndreptare"

sau a caracterului ispășitor al jertfei substitutive. Teologia bizantină acceptă conceptul paulin de *dikaiosyne* – înțeles mai mult ca „dreptate" divină decât ca „îndreptare" – la fel cum acceptă și alte imagini neotestamentare care vorbesc despre valoarea ispășitoare a jertfei hristice („Mielul lui Dumnezeu", „ispășire", „răscumpărare"). Poate că nu exagerăm dacă spunem că Părinții greci erau preocupați mai mult de *cine* a murit pe Cruce decât de întrebarea *de ce* era necesară această formă de moarte. Această moarte jertfelnică ne aduce mântuirea, întrucât este vorba de moartea *Fiului lui Dumnezeu*. Încă o dată, dominante sunt categoriile ontologice (și nu cele juridice sau sacrificiale). De aceea, Ortodoxia își exprimă înțelegerea asupra morții răscumpărătoare a lui Hristos prin doctrina cunoscută sub numele de „teopaschism". Sfântului Chiril al Alexandriei exprimă aceasta prin cuvintele „Logosul a suferit în trup". Pentru a izbăvi făpturile Sale omenești, Dumnezeu a trebuit să-și asume – în persoana Fiului Său din veci – plinătatea naturii umane, iar apoi să moară și să învie *în acea natură*, astfel încât prin preamărirea Sa prin Înălțare, să poată să ne preamărească pe noi cu Sine și să facă posibilă participarea noastră la viața dumnezeiască.

„Ceea ce nu este asumat, nu este mântuit". Această afirmație nu se referă doar la natura umană înțeleasă într-un mod abstract, de vreme ce o „natură" trebuie să fie „ipostaziată", întrupată într-o existență personală. Potrivit lui Leonțiu de Bizanț, Hristos „enipostaziază" existența umană în propriul ipostas divin sau mod personal de a fi. Deși Subiectul întrupării rămâne Fiul lui Dumnezeu, El Își asumă o viață omenească *personală*, care include posibilitatea ispitei și necesitatea morții. Cel Care moare pe cruce și coboară în împărăția morții pentru a-i ridica pe cei adormiți, nu este altul decât Dumnezeu-Omul. În timp ce „patripasionismul" este exclus (Fiul, nu Tatăl, suferă și moare), „theopaschismul" rămâne temelia ireductibilă a oricărei teologii ortodoxe a răscumpărării.

Dacă Ortodoxia folosește foarte puțin termenii „îndreptare", „satisfacție", „jertfă substitutivă" și alții asemenea, pentru a explica modul în care Hristos realizează mântuirea noastră, aceasta se întâmplă din cel puțin două motive:

În primul rând, asemenea concepte par să reflecte disputa între Romano-Catolicism și Protestantism asupra modului în care vina

păcatului originar este ștearsă: fie prin acte meritorii, fie prin darul liber al harului lui Dumnezeu. Așa cum am văzut, această problemă nu s-a pus în dezvoltarea doctrinei ortodoxe despre păcatul originar.

Al doilea motiv, și cel mai important, este cel pe care l-am arătat mai devreme: faptul că nici una din teoriile tradiționale apusene ale justificării (îndreptării), compensației etc. nu presupune implicarea *divină* personală în moarte, care realizează răscumpărarea noastră. Dacă mulți dintre teologii apuseni de astăzi tind să minimalizeze divinitatea lui Hristos (sau cel puțin să neglijeze formulele hristologice și trinitare sinodale), se pare că teoriile apusene ale răscumpărării și mântuirii pur și simplu nu implică identificarea ontologică a lui Iisus Hristos cu Divinitatea. Definiția calcedoneană trebuie apărată ca piatra din capul unghiului a credinței noastre numai dacă Iisus din Nazaret a fost „Dumnezeu în trup", adică numai dacă *Dumnezeu* a asumat umanitatea „fără schimbare"[11], a murit pe cruce, S-a pogorât la iad pentru a rupe lanțurile morții prin Învierea Sa și S-a înălțat întru slavă „în trup" (Sfântul Ignatie), și toate acestea pentru a realiza mântuirea noastră. Este punctul de vedere ortodox și de aceea Ortodoxiei îi este străină orice altă abordare care pare să limiteze mântuirea la o problemă de îndreptare sau compensație. Acesta este abia începutul unui proces veșnic. Mântuirea însăși nu e scopul (*telos*) existenței umane; ea este doar aspectul „negativ" care realizează eliberarea din urmările păcatului și ale morții. Adevăratul sens al lucrării lui Dumnezeu în Hristos poate fi descoperit în procesul continuu care duce de la mântuirea obiectivă, prin lucrarea sfințeniei, spre „îndumnezeirea prin har" a persoanei umane.

[11] „Fără schimbare" (*atreptôs*); este unul din cele patru adverbe definitorii ale formulei calcedoneene. Hristos este o persoană în două naturi, unite „în chip neamestecat, neschimbat (*atreptôs*), neîmpărțit și nedespărțit". Termenul este un adverb crucial al celui ce este Unul născut (*Monogenês*); al doilea antifon al liturghiei euharistice bizantine afirmă, urmând imnul lui Hristos din *Filipeni* 2, 5-11, că Fiul veșnic al lui Dumnezeu „a devenit om și a fost răstignit", fără să renunțe totuși la statutul Său de *homousios* sau „de o ființă" cu Dumnezeu Tatăl.

„Theosis" sau îndumnezeirea

Participarea divină la existenţa umană deschide calea participării omului la viaţa lui Dumnezeu. Dacă *telos*-ul sau punctul final al existenţei noastre nu ar fi o totală împărtăşire din viaţa trinitară – dacă am fi chemaţi, de pildă, la simpla „camaraderie" cu Dumnezeu prin justificare sau chiar la bucuria veşnică a „vederii fericite" – atunci ar fi fost teoretic posibil ca Dumnezeu să ne mântuiască fără să apeleze la o întrupare reală care presupunea ca Logosul dumnezeiesc şi veşnic să accepte moartea în umanitatea Sa asumată. Participarea ontolgică deplină a lui Dumnezeu la viaţa omenească este necesară dacă persoanele umane vor participa în acelaşi grad la viaţa dumnezeiască.

Crucea lui Hristos înseamnă, în cele din urmă, eliberare: de frică, de păcat, de moarte şi de stricăciune. Dar, aşa cum arată experienţa noastră, fiecare dintre acestea rămâne o realitate a vieţii cotidiene, pentru creştini ca şi pentru necredincioşi. Puterea eliberatoare a Răstignirii stă în izbânda sa „finală" asupra acelor experienţe atât de plastic descrise în tabloul eshatologic al ultimului capitol din Apocalipsă. Potrivit acestei viziuni, odihnindu-Se în mijlocul poporului Său, Dumnezeu „va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moarte nu va mai fi..."

Cu toate acestea, moartea Fiului lui Dumnezeu în cadrul istoriei omeneşti are ca efect o transformare eliberatoare a vieţii umane deja în orizontul acestei istorii. Această „libertate existenţială" – o libertate „în Duh" – ne dă posibilitatea să răspundem harului dumnezeiesc mântuitor cu credinţă, supunere şi dragoste. Această libertate se constituie deci ca temelie indispensabilă a sfinţirii noastre şi a vieţii morale creştine în totalitatea sa.

Ca şi mântuirea, sfinţirea este un proces ce are la bază sinergia sau cooperarea divino-umană. Şi în acest caz, iniţiativa Îi aparţine în întregime lui Dumnezeu. Duhul e cel care transmite adevărul, care aduce daruri şi umple inimile noastre cu dragostea Tatălui, toate înlăuntrul trupului lui Hristos. Duhul e Cel Care stârneşte credinţa, dăruieşte harul şi inspiră virtuţile care iau forma „faptelor iubirii". Totuşi, fără receptivitatea noastră activă, lucrarea Sa ar fi inutilă. Iniţiativa divină trebuie să întâlnească răspunsul nostru moral pentru ca lucrarea sfinţeniei să-şi împlinească scopul său.

Pentru a evita orice idee de „absorbţie" în divinitate, care ar implica pierderea personalităţii individuale, teologia ortodoxă îşi fundamentează învăţătura despre îndumnezeire pe două teme complementare. Prima susţine că în Hristos, adevărata umanitate, incluzând identitatea personală unică a fiecărei fiinţe omeneşti, este păstrată şi readusă la plinătatea şi frumuseţea ei originară. În al doilea rând, folosind distincţia dintre esenţă şi energii, o distincţie ce apare deja la Sfântul Grigorie de Nyssa (sec. IV) dacă nu chiar mai devreme, tradiţia patristică grecească afirmă că îndumnezeirea este realizată prin *har*, prin puterea sfinţitoare a energiilor divine. Nu poate fi vorba de a fi „părtaşi dumnezeieştii firi" dacă prin „fire" nu înţelegem „natura" (care este sensul sintagmei din II *Petru* 1, 4), ci „esenţa" divină. Această esenţă rămâne total transcendentă şi inaccesibilă pentru orice formă a realităţii create. De aceea, „îndumnezeirea" nu presupune că noi *devenim* Dumnezeu, în ciuda limbajului destul de îndrăzneţ folosit de către unii scriitori patristici. „Îndumnezeire" înseamnă că prin iniţiativa ce aparţine celor trei Persoane divine, omul intră într-o relaţie personală de *participare* la energiile divine necreate sau la harul divin. Astfel, purtătorul chipului divin devine „prin har" ceea ce Dumnezeu este „prin fire".

Are această învăţătură temei în Sfânta Scriptură? Sau ea reprezintă ceea ce Harnack numea „elenizarea acută" a credinţei creştine primare, o acomodare nesănătoasă la stilul de gândire al antichităţii păgâne?

Platon vorbea de o transformare a vieţii umane prin *anamnesis* („amintire" în sensul unei reactualizări), care sfârşeşte într-o anume „asemănare" cu Dumnezeu, iar gnosticii învăţau că divinizarea umană rezultă din dobândirea cunoaşterii esoterice.

Gândirea ebraică nu cunoaşte un asemenea limbaj şi nici ideile dualiste pe care le ascunde. Aceasta se datorează în mare măsură preocupării instinctive a evreilor de a apăra transcendenţa divină şi de a evita orice confuzie între realitatea creată şi cea necreată. Este evident că scriitorii patristici au folosit verbe ca *theopoiein* („a îndumnezei"), iar mai târziu substantivul *theôsis* („îndumnezeire"), pentru a descrie scopul existenţei umane. A fost aceasta o simplă

încercare de a adopta şi încreştina limbajul şi ideile de provenienţă pur elenistică? Sau acest limbaj reflectă concepte autentic biblice? Cât de fidele sunt mărturiei apostolice expresii precum *genetai Theos* („a devenit Dumnezeu" – Sfântul Teofil al Antiohiei, Sfântul Vasile cel Mare) sau chiar afirmaţiile Sfântului Ignatie că suntem „purtători de Dumnezeu" (*teofori*), chemaţi să fim „Dumnezei prin participare" (*Theon metexete*).

Fără a face o exegeză a textelor, putem arăta o varietate semnificativă de pasaje din Noul Testament care întemeiază şi autentifică învăţătura patristică despre îndumnezeire.

Textul clasic este *Epistola a II-a a Sfântului Apostol Petru* 1, 4, care afirmă că prin făgăduinţa lui Dumnezeu, „scăpând de stricăciunea poftei din lume, ne facem părtaşi dumnezeieştii firi" (*genêsthe theias koinônoi physeôs*). Acest verset nu este lipsit de dificultăţi, întrucât, aşa cum am văzut, el afirmă ceea ce Ortodoxia respinge cu fermitate, şi anume împărtăşirea noastră din însăşi *natura* lui Dumnezeu. Limbajul teologic era, desigur, fluid la sfârşitul secolului I şi începutul secolului al II-lea, când a fost scrisă această epistolă. Ne putem aminti că nu mai devreme de secolul al IV-lea, Sfântul Chiril al Alexandriei a putut vorbi de „o (singură) natură (*physis*) a lui Dumnezeu întrupat".

Sunt şi alte mărturii în sprijinul acestei idei în Noul Testament, de la Apostolul Pavel şi Evanghelistul Ioan, la autorul *Epistolei către Evrei*. Învăţătura Sfântului Pavel despre adopţia filială (*Galateni* 3, 26; 4, 5; *Faptele Apostolilor* 17, 28) de pildă, alături de binecuvântarea sa care invocă *koinônia* sau împărtăşirea Duhului (II *Corinteni* 13, 13-14), duce în mod clar la ideea participării la viaţa divină. Totuşi, şi mai semnificativ este limbajul ce exprimă hrist-misticismul său: expresii ca *eu* şi *syn Christô* („în Hristos") şi exclamaţia „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (*Galateni* 2, 20). Atât Sfântul Pavel cât şi Sfântul Ioan oferă o reinterpretare creştină a tradiţiei *merkabah* din izvoarele apocaliptice iudaice, vorbind de o *vedere* transfiguratoare a lui Dumnezeu, când, la Parusie, îl vom vedea pe Hristos şi pe noi înşine în adevărata noastră slavă: „Când El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui (*homoioi autô*), fiindcă Îl vom vedea aşa cum este" (I *Ioan* 3, 2; cf. I *Corinteni* 13, 12; II *Corinteni* 3, 18; *Filipeni* 3, 21 şi *Apocalipsă* 22, 3-5).

Mărturia cea mai clară pentru o doctrină despre *theosis* în scrierile ioanice o găsim în conceptul „sălăşluirii reciproce" exprimat de verbul *menein* – „a rămâne/a sta", dar şi „a sălăşlui". Duhul coboară asupra lui Hristos la Botez şi „sălăşluieşte" întru El (*Ioan* 1, 32), astfel încât acelaşi Duh sălăşluieşte în cei care cred (*Ioan* 14, 17; I *Ioan* 3, 24; *Ioan* 4, 13). Conceptul ioanic al „vieţii veşnice" deja accesibilă în existenţa umană terestră şi împlinită la eshaton, în „ziua cea din urmă" (*Ioan* 5, 21-29), atestă de asemenea participarea reală a umanităţii la existenţa divină.

Un alt concept cheie în această privinţă este acela al „părtăşiei" sau participării, exprimat de verbul *metechô* şi conotaţiile sale, sau de expresia (*syn*) *koinônos ginomai*. Sfântul Pavel acceptă misiunea apostolică pentru a putea deveni părtaş binecuvântării Evangheliei (I *Corinteni* 9, 23), care mai este numită „moştenirea sfinţilor, întru lumină (...) în împărăţia Fiului iubirii Sale" (*Coloseni* 1, 12-14). Autorul *Epistolei către Evrei* merge mai departe atunci când vorbeşte de părtăşia noastră la „o chemare cerească" (3, 1), ce presupune ca noi să devenim „părtaşii" lui Hristos (3, 14) şi ai Sfântului Duh (6, 4). În sfârşit, Apostolul Pavel afirmă încă o dată că, cei care învie în Hristos, „se vor îmbrăca în nemurirea nestricăcioasă a lui Dumnezeu (I *Corinteni* 15, 25-27; cf. II *Corinteni* 4, 16 - 5, 8).

Am putea cita multe alte pasaje, care toate par să reflecte două teme fundamentale: învăţătura lui Hristos cu privire la participarea credinciosului la Împărăţia lui Dumnezeu, manifestată în persoana lui Iisus şi experienţa vie a Bisericii, în care hrist-misticismul paulin culminează în transfigurarea personală. A fi „în Hristos", prin harul baptismal căruia îi răspundem cu credincioşie şi iubire, înseamnă deja a pregusta venirea (a doua) şi participarea deplină la viaţa divină. La fel ca „viaţa veşnică", în perspectiva Evangheliei a IV-a, îndumnezeirea este o posibilitate *prezentă* pentru cei care rămân în Hristos şi în Duhul.

Exegeţii eterodocşi, a căror tradiţie sau perspectivă proprie exclude noţiunea „îndumnezeirii", ar putea insista asupra faptului că aceste pasaje sunt susceptibile de interpretări mult diferite de cele oferite mai sus. Într-adevăr, este necesară o anumită extrapolare pentru a trece de la mărturia Noului Testament la învăţătura patristică despre

theôsis, precum și pentru a trece de la imaginea biblică a lui Dumnezeu odihnind în „lumina cea neapropiată" (I *Timotei* 6, 6-16) la tradiția isihastă atonită, conform căreia acea lumină poate fi văzută de către ochii trupești. Această extrapolare poate fi făcută doar pe baza *experienței ecleziale*, prin care Cuvântul viu al lui Dumnezeu este întâlnit nu numai în Scriptură, ci și în celebrarea liturgică și în harul sacramental.

În experiența comună a Trupului lui Hristos, „îndumnezeirea" este rodul unei căutări lăuntrice neobosite, care începe în prezent și se împlinește în viața sfinților, în Împărăția lui Dumnezeu. Forța călăuzitoare din spatele acestui pelerinaj este „dorul" după Dumnezeu, dorința ardentă de a-L cunoaște pe Dumnezeu și de a ne odihni veșnic în comuniunea fericită cu El. O rugăciune ortodoxă concentrează acest „dor" asupra persoanei Fiului dumnezeiesc: „Că Tu ești dorirea cea adevărată și veselia cea nespusă a celor ce Te iubesc, Hristoase, Dumnezeul nostru, și pe Tine te laudă toată făptura în veci!"[12]. Dorul (*erôs*) ce motivează pelerinajul spre îndumnezeire este în cele din urmă dorul după participarea la viața Sfintei Treimi. Acest dor, mai intens decât oricare altul, ne ajută să acceptăm calea anevoioasă a efortului ascetic ce duce la *purificare*, apoi la *sfințire* și, mai departe, la *iluminarea* transfiguratoare. El este, de asemenea, motivația ce stă la baza vieții morale creștine. Comportamentul etic nu este niciodată un scop în sine. Singura sa justificare reală și finală o găsim în anevoiosul, dar binecuvântatul pelerinaj care duce la comuniunea veșnică cu Dumnezeul iubirii.

Viața morală este deci, fundamentată pe nezdruncinata „nădejde a slavei" care este „Hristos cel dintru voi" (*Coloseni* 1, 27). Este viața asumată ca dar divin, trăită în libertatea Duhului și destinată participării veșnice la slava lui Hristos Cel preamărit: „unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți, privind (...) slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă" (II *Corinteni* 3, 17-18). Din această perspectivă, calea moralității creștine nu este altceva decât calea spre îndumnezeire.

[12] Prima rugăciune de mulțumire după primirea dumnezeieștii Euharistii.

Luarea deciziilor morale

Până aici am prezentat câteva dintre elementele esențiale ale teologiei dogmatice ortodoxe care stau la baza deciziilor morale. Ne vom îndrepta acum atenția asupra modului concret în care trebuie luate aceste decizii. Care este procesul ce duce la aceste judecăți morale? Cum ne pronunțăm asupra ceea ce e bun, corect, drept și potrivit în comportamentul nostru într-o situație dată?

Învățătura patristică ortodoxă abordează această problemă accentuând rolul *conștiinței* și al virtuții numite *diakrisis* (discernământ). Conștiința este facultatea sau capacitatea înnăscută de a face judecăți morale. Teologii ortodocși disting o conștiință „anterioară" (inițială) și una „posterioară" (acuzatoare). Conștiința anterioară este atât persuasivă cât și deconsiliativă[13]. Ca și conștiință persuasivă, ea ne conduce la anumite fapte ce sunt considerate de către facultatea noastră de discernământ ca „bune", adică în conformitate cu voia lui Dumnezeu. Ca și conștiință consiliativă, conștiința anterioară ne îndeamnă să respingem acele fapte, comportamente și atitudini considerate de către *diakrisis* a fi rele, greșite, nedrepte sau nepotrivite. Prin urmare, conștiința anterioară este o facultate ce exersează discernământul care precede înfăptuirea oricărei fapte morale concrete și servește la îndreptarea comportamentului nostru spre împlinirea acelei fapte sau abținerea de la săvârșirea ei. Pe de altă parte, conștiința posterioară vine în urma faptei și, tot prin exercițiul discernământului, arată dacă fapta respectivă a fost bună sau rea, corectă sau greșită, conformă cu voința lui Dumnezeu sau opusă ei.

Ca dar al lui Dumnezeu prin care emitem judecăți morale, atât anterioare cât și posterioare faptelor noastre, conștiința este în mod firesc bună. Atunci când vorbim despre o conștiință „rea" nu emitem o judecată de valoare asupra conștiinței însăși. Ne referim mai degrabă la ceea ce s-ar putea numi mai potrivit o conștiință „vinovată". Adică

[13] Pentru o discuție despre „conștiința antecedentă" și procesul luării deciziilor în general, vezi Stanley Harakas, *Toward Transfigured Life*, Minneapolis, MN: Light & Life Publishing, 1983, cap. 9.

această conştiinţă judecătoare a considerat o anumită faptă comisă sau un anumit tip de comportament ca fiind greşit sau rău, iar această judecată aduce un sentiment de durere şi tristeţe, perceput ca vinovăţie sau ruşine.

Vinovăţia şi ruşinea sunt de obicei deosebite în felul următor: simt vinovăţie când *fac* o greşeală; simt ruşine când eu *sunt* greşeala. Cu alte cuvinte, ruşinea este un sentiment de vinovăţie intensificat, transferat de la fapta comisă spre mine însumi şi simţul meu axiologic[14] personal. Sau, putem spune că ne simţim vinovaţi atunci când am încălcat anumite reguli acceptate de către noi ca normative; pe când ruşinea este vinovăţia sporită şi interiorizată până acolo încât mă condamn pe mine însumi, şi nu fapta mea, ca fiind rea.

În viaţa morală creştină, vinovăţia ne ajută să discernem dacă am împlinit sau nu voia lui Dumnezeu exprimată în poruncile divine. De cealaltă parte, ruşinea poate fi atât pozitivă cât şi negativă. Dacă săvârşesc o faptă prin care ştiu că încalc voia lui Dumnezeu exprimată în porunci, făcând acest lucru în mod intenţionat, atunci ruşinea este un răspuns potrivit: fapta mea îmi dezvăluie caracterul şi pune la îndoială fidelitatea mea în calitate de „fiu al lui Dumnezeu". Totuşi, de prea multe ori, ruşinea apare dintr-un transfer nesănătos al judecăţilor mele valorice de la fapta comisă la mine însumi ca persoană. În acest caz, nu atât fapta este percepută ca fiind greşită, pe cât mă consider pe mine ca fiind rău şi cu totul lipsit de valoare în ochii lui Dumnezeu, ai celorlalţi şi ai mei.

Această distincţie este foarte importantă în cadrul lucrării pastorale. Preoţii care ascultă mărturisirea nu înţeleg adesea că penitentul nu poate admite şi învinge vinovăţia pentru că ea s-a transformat în ruşine. Ne putem căi de faptele şi acţiunile noastre vinovate, dar e nevoie de un cu totul alt tratament pentru a scăpa de „falsa vinovăţie" sau ruşine, mai ales când ea provine din interiorizarea şi asumarea judecăţilor negative făcute de către alţii asupra noastră[15].

[14] Axiologia este o disciplină filozofică ce are ca obiectiv studiul valorilor (morale).

[15] Privitor la ruşine şi la semnificaţia ei ca o motivaţie a acţiunii umane, vezi John Bradshaw, *Healing the Shame That Binds You,* Deerfield Beach, FL: Health Communications, Inc., 1988; Gershen Kaufman, *Shame: The Power of Caring,* Cambridge, MA: Schenkman Books, Inc., 1985 şi lucrarea sa mai recentă, *The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-Based Syndromes,* ediţia a doua, NY: Springer Publishing Co., 1996. Acestea sunt abordări psihologice, care aduc informaţii folositoare referitoare la mecanismul ruşinii. În lumina antropologiei creştine, care recunoaşte puterea vindecătoare a pocăinţei, a mărturisirii şi a unei discipline ascetice continue, concluziile lor necesită, oricum, modificări.

Conştiinţa este deci, bună în mod firesc, pentru că reflectă chipul lui Dumnezeu după care suntem creaţi. O putem considera ca funcţie a naturii noastre, care este bună în sine, chiar dacă, fiind „căzută", este subiect al influenţei păcatului. Cu toate acestea, conştiinţa poate fi sau dezvoltată, sau nedezvoltată, în funcţie de gradul în care reflectă chipul divin în om.

În sens moral, termenul „conştiinţă" a apărut în filosofia greacă în secolul I î. Hr. Substantivul *syneidêsis* este derivat dintr-un verb care avea sensul de a cunoaşte sau de a te cunoaşte cu cineva. Acest sens a fost apoi asociat cu ideea de a fi martor la, despre sau pentru cineva, în special pentru sine. În gândirea iudaică, nu există un echivalent al conceptului grecesc de conştiinţă, întrucât această gândire nu era una introspectivă şi nu a stăruit asupra mecanismului intern prin care emitem judecăţi privind mai ales propriul nostru comportament. Totuşi, Psalmii şi Profeţii vorbesc despre un simţ sporit de vinovăţie şi de o conştiinţă puternică a păcatului, caracteristice poporului iudeu.

Cea mai veche mărturie iudaică despre conceptul de „conştiinţă" apare într-o lucrare de origine elenistică, *Înţelepciunea lui Solomon* (17, 10): „Fiindcă răutatea inimii este plină de temere, ca una ce se ştie vinovată şi mustrată de ea însăşi; ea îşi vede mărită nenorocirea". În acest context, conştiinţa apare ca o voce morală ce semnalează nesupunerea la Legea mozaică. Răutatea îşi pronunţă propria condamnare prin conştiinţă. Este semnificativă acţiunea conştiinţei atât înaintea, cât şi în urma faptei, judecând-o şi condamnând-o după ce a fost comisă. Conştiinţa nu numai că declară răutatea ca fiind „plină de temere" şi „vinovată", ci ea este şi un bastion împotriva perseverării în fapte rele.

Cele două roluri ale conştiinţei apar şi în Noul Testament. În *Epistola către Romani*, vorbind despre legea naturală primită de neamuri, Sfântul Pavel afirmă: „Ceea ce arată fapta legii scrisă în

inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor care îi învinovățesc sau îi și apără, în ziua în care Dumnezeu va judeca, prin Iisus Hristos, după Evanghelia mea, cele ascunse ale oamenilor" (2, 15-16). Acest cunoscut pasaj, dificil, sugerează că într-adevăr conștiința este o facultate înnăscută ce le permite chiar și „neamurilor" să cunoască legea „naturală" sau voia lui Dumnezeu, dar aceeași facultate emite judecăți asupra acelor fapte care contravin legii divine. „Neamurile", ca și iudeii, sunt responsabile pentru faptele lor morale pentru că și ele sunt călăuzite de capacitatea înnăscută – dăruită de Dumnezeu – de a distinge binele de rău, dreptatea de nedreptate. Totuși, așa cum reiese din meditația îndurerată a Sfântului Pavel din *Epistola către Romani* 7, conștiința nu determină în mod obligatoriu comportamentul nostru. Chiar și cei botezați întru Hristos, a căror viață e plină de harul și puterea Sfântului Duh, sunt antrenați într-un conflict permanent între bine și rău, între drept și nedrept, între supunerea față de voința lui Dumnezeu și înrobirea în propria voință. Conștiința rămâne totuși vocea lăuntrică ce judecă acțiunile noastre și ne călăuzește, pas cu pas, spre dobândirea cât mai deplină a *virtuților* – calități morale prin care reflectăm în faptele noastre zilnice compasiunea, dragostea și milostivirea lui Dumnezeu.

O ilustrație ulterioară oferă capitolele 8-10 din *Epistola I către Corinteni*. Aici conștiința are rolul de a face deosebirea între cei „slabi" și cei „puternici" în problema mâncării cărnii jertfite idolilor. Conștiința îi conduce pe cei puternici spre realizarea unui comportament edificator, care să servească la zidirea Bisericii ca și comunitate. Ea face acest lucru atât prin îndrumarea faptelor noastre spre bine, cât și prin condamnarea lor după ce au fost săvârșite.

În sfârșit, Sfântul Pavel tratează un aspect al conștiinței care confirmă concepția sa privind destinul „celor de un neam cu mine, după trup" (*Romani* 9, 1). El vorbește aici despre conștiința sa, reală și neprefăcută, care mărturisește tristețea simțită în legătură cu respingerea lui Hristos de către iudei. Important în acest pasaj este conștiința Apostolului care depune mărturie în *Duhul Sfânt*, iar adevărul acelei mărturii are temelia *în persoana lui Hristos*. Așa cum

se exprima un exeget, conștiința este „însuflețită de către Duhul Sfânt" și „luminată de către Hristos"[16].

Discursul moral apusean din perioada medievală (Toma d'Aquino) vorbește despre conștiință ca despre acea facultate a intelectului prin care cineva emite judecăți morale. Ea este capacitatea prin care ne recunoaștem datoria de a săvârși fapte considerate morale sau în conformitate cu voința divină. Această capacitate este exersată în lumina a ceea ce Aquino numește *syneidêsis*, „primele principii ale acțiunii morale". Aceste principii trebuie să ne devină proprii printr-un proces de *educație*. Deși conștiința este darul lui Dumnezeu, ea poate să greșească. Se pot săvârși fapte reprobabile „cu conștiința împăcată", de la abuzul asupra copiilor prin pedepse exagerate, până la crima „purificării etnice". De aceea, conștiința trebuie educată, iar această educație se dobândește în mare măsură prin tradiția ascetică a Bisericii: prin rugăciune, prin slujbele sacramentale și liturgice, prin studiu biblic ș.a. Educația conștiinței noastre se bazează de asemenea pe modul în care știm să învățăm din faptele celor aflați înaintea noastră în credința, dragostea și cunoașterea lui Dumnezeu. În zilele noastre, constatăm o lipsă a părinților duhovnicești (cum erau vestiții stareți din Rusia secolului al XIX-lea), a căror viață și experiență i-au condus la o înălțime a înțelepciunii care este esențială pentru desăvârșirea conștiinței. În cea mai mare parte, trebuie să ne bazăm pe tradiția scrisă a Bisericii: Scriptura, Liturghia și hagiografia sau viețile sfinților.

În această privință, avem multe de învățat din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul care spune: „Să nu-ți disprețuiești conștiința, care totdeauna îți dă sfaturile cele mai bune. Căci ea îți insuflă socotința și hotărârea dumnezeiască și îngerească și te slobozește de întinăciunile ascunse ale inimii, iar în vremea ieșirii îți dăruiește îndrăznire către Dumnezeu."[17]

Sfântul Maxim descrie conștiința ca pe un prieten apropiat, care ne sfătuiește „spre ce e mai bine", ne dezvăluie voia lui Dumnezeu, ne

[16] W.D. Davies, în articolul "Conscience", *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. I, NY: Abingdon, 1962, p. 675.

[17] *Filocalia*, vol. II, tradusă de părintele Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu 1947, p. 94, nr. 80.

apără și ne eliberează de influența stricăcioasă a propriilor noastre raționamente și sentimente sau „pasiuni". Și mai surprinzător, Sfântul Maxim descrie conștiința ca un avocat care ne apără și ne dezvinovățește înaintea judecății divine. În același timp, ea pune temelia comuniunii noastre eterne cu Dumnezeu, atâta vreme cât ne ajută să devenim „desăvârșiți", precum și Tatăl nostru ceresc este desăvârșit.

În altă parte, Sfântul Maxim arată că educația conștiinței noastre se face prin dobândirea virtuților: „Cel ce a dobândit virtuțile și s-a îmbogățit în cunoștință, privind de aici înainte lucrurile în chip natural, pe toate le face și le spune după dreapta judecată, nealunecând nicidecum de la aceasta. Căci după cum întrebuințăm lucrurile cu dreaptă judecată sau fără judecată, devenim virtuoși sau răi."[18]

Această viziune optimistă asupra rolului virtuților în viața omenească își are temeiul în experiența personală a Sfântului Maxim. Ea este în conformitate cu convingerea creștină fundamentală potrivit căreia conștiința poate fi educată, iar persoana devine „bună" prin săvârșirea faptelor bune. Virtutea se dobândește prin exercițiul faptelor bune.

Se ridică, oricum, întrebarea: *cum* ne exersăm discernământul care duce la acțiuni virtuoase? În discuția privitoare la această problemă, părintele Stanley Harakas enumeră câteva elemente care intră în procesul de luare a deciziilor morale[19]. El pune un accent deosebit pe resursele oferite de către Biserică sub forma Scripturii, a canoanelor, a învățăturii autorității ierarhice și a Liturghiei. Acestea oferă „legi" sau „reguli" care servesc la înțelegerea voinței lui Dumnezeu și la împlinirea acestei voințe. Limbajul deontologic va apărea multora rigid în zilele noastre caracterizate de un acut egocentrism, cu relativismul său în scop propriu, și de căutarea asiduă a satisfacțiilor imediate. Oricum, ideea lui este bine primită. America este o societate lipsită de un etos ortodox. Tiparele de comportament sunt modelate mai puțin de convingeri religioase și mai mult de puterea economică. Consumul și competiția, considerate vicii de către tradiția biblică și patristică, au fost ridicate la statutul de virtuți de către cultura modernă

[18] *Ibid.*, p. 52, nr. 92.
[19] *Toward Transfigured Life*, cap. 9.

occidentală[20]. În consecință, creștinii se găsesc adesea în derivă, incapabili să distingă între valorile veritabile care reflectă voia lui Dumnezeu și cele care derivă din obiceiurile sociale sau din comoditate („De fapt, nu avem nevoie de o nouă mașină ?"; "Nu ar trebui ca bătrânei mătuși Harriet să i se întrerupă aparatul de respirat?"; «Nu-i mai bine pentru un copil să fie crescut de un cuplu „de același sex" decât să crească într-un orfelinat ?»). Răspunsuri la întrebările de acest fel pot fi formulate cum trebuie doar dacă reflecția morală care duce la ele se află „în mintea Bisericii", tradiția vie care oferă „modele" clare și autoritare de comportament creștin.

Totuși, așa cum arată părintele Harakas, „regulile" se pot contrazice, iar principiile tradiționale pot fi nepotrivite în acțiunea de luare a unor decizii particulare, mai ales în situațiile critice cu care se confruntă sfera bioeticii. Avem nevoie de alte criterii. De aceea, alături de consecințele faptelor noastre (rezultatele bune sau rele), vom pune și intențiile, motivele și mijloacele noastre. Conștient de pericolul unei etici „contextuale", el face un portret al *situației* în care trebuie luate decizii particulare. Ne vom opri mai târziu asupra importanței unui asemenea portret, atunci când vom încerca să convertim principiile morale abstracte în răspunsuri concrete la momentele critice din experiența umană. Aceasta nu înseamnă ca, în locul principiilor, să ajungem la relativism, ci înseamnă să recunoaștem că *aplicarea principiilor morale trebuie făcută ținând seama de întregul complex contextual* (sau de situația cu care ne confruntăm). De pildă, vom fi de acord cu menținerea vieții unui adolescent, victimă a unui accident, dar vom fi împotriva aceluiași tratament pentru un nou-născut anencefalic[21].

Deși deciziile noastre morale trebuie luate în funcție de contextul sau situația noastră, aceasta nu înseamnă aderarea la o „etică contextuală", popularizată cu câteva decenii în urmă de Joseph

[20] Pe lângă multele pasaje biblice care ne cheamă la o atitudine de buni chivernisitori ai bunurilor materiale, înțelegând că tot ce avem este de la Dumnezeu și că trebuie dăruit înapoi Lui, omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur se centrează în mod repetat pe responsabilitatea creștină de a trăi cu un minim de bunuri materiale și de a împărți orice prisos cu cei săraci.
[21] Fără creier.

Fletcher, care încă influențează reflecția morală de azi. În „etica contextuală”, criteriile pentru judecățile morale sunt oferite de situația însăși. Morala absolută nu există. În forma sa extremă, aceasta este o etică a relativismului, pentru că ia decizii pe baza unor criterii subiective precum „calitatea” vieții în discuție. Vom reveni la relația dintre „calitatea” și „sfințenia” vieții, problemă atinsă în treacăt în introducere. Deocamdată ajunge să spunem că morala absolută oferită de Sfânta Tradiție poate și trebuie tradusă și aplicată potrivit cu fiecare situație dată. Pe lângă elementele Tradiției menționate mai sus, sunt și alte resurse care se oferă în viața creștină și care ajută la luarea deciziilor dificile, atât pentru noi cât și pentru cei aflați în grija noastră.

Facem judecăți etice și acționăm ca atare în aproape fiecare clipă a vieții. Întrebarea „Să golesc frigiderul?” sau „Să raportez la poliție împușcăturile pe care le-am auzit în spatele ușii de vis-à-vis?” sunt amândouă întrebări morale, deși de o stringență diferită. Ele se referă nu doar la comportamentul meu, ci și la *consecințele acestui comportament* pentru sănătatea mea spirituală și pentru a altora. În cele mai multe cazuri, o reflecție de moment – practic un reflex instinctual – mă determină să acționez în conformitate cu ceea ce simt eu că e cel mai bine sau potrivit. Atunci când se naște un conflict între ceea ce *vreau* și ceea ce *știu* că e conform voinței lui Dumnezeu, conștiința mea „anterioară” intră în joc. Opțiunea mea va fi determinată de gradul în care sistemul meu de valori a fost modelat de învățătura Bisericii (și de soluțiile comportamentale pe care le dau pe baza acestor valori). Astfel, de obicei acesta este un proces clar definit. Ori mă supun conștiinței mele, ori nu o fac și cad intenționat în păcat sau nesupunere față de poruncile dumnezeiești.

Oricum, multe dintre problemele bioetice cu care ne confruntăm, fie nu comportă o soluție concretă care să acopere toate cazurile, fie nu au fost cântărite suficient de către teologi și de către reprezentanții oficiali ai Bisericii, pentru a da un răspuns definitiv. Chiar cele mai sincere încercări de a analiza o problemă în funcție de legile Bisericii, motivele și mijloacele noastre și eventualele consecințe, ne lasă adesea un sentiment de frustrare. Dar trebuie luată o decizie, poate una de viață și de moarte; iar resursele necesare pentru a *decide* într-un mod corect sau conform cu ceea ce credem că este voința divină, ne lipsesc.

Adesea voia lui Dumnezeu nu ne este deloc clară și suntem tentați să ne ridicăm mâinile spre cer, disperați.

Teologii moraliști ortodocși (printre ei și părintele Harakas) ar spune că procesul care declanșează această frustrare nu poate duce decât la un punct mort. Fie că deciziile noastre implică probleme cotidiene mărunte, fie o judecată de viață și de moarte ce trebuie luată pe moment, aceste decizii sunt conforme voinței divine atâta timp cât ele sunt niște decizii *ecleziale*, luate în virtutea unei conștiințe care se conformează *duhului Bisericii.*

Aceasta mai înseamnă că deciziile dificile pe care suntem chemați să le luăm, sunt de fapt luate *în comunitatea Bisericii,* comunitatea celor vii și adormiți, a „sfinților” din toate timpurile, cu care formăm împreună Trupul lui Hristos. Pe de o parte, apelăm la sfatul lor, prin dialog personal sau prin scrierile lor (câți dintre noi nu au dobândit o intuiție salvatoare din scrierile unor oameni ca Nicolas Motovilov, ori părintele Alexander Eltchaninov, ori Sfântul Siluan Athonitul), pe de altă parte, *noi cerem rugăciunea sfinților,* mijlocirea lor pentru noi, pentru a fi călăuziți în reflecțiile noastre etice, ne rugăm să fim conduși de harul și puterea Sfântului Duh spre fapte ce corespund voinței dumnezeiești.

Trebuie să spunem că nu luăm niciodată singuri deciziile morale. Judecățile noastre morale și faptele ce decurg din acestea, sunt făcute întotdeauna înlăuntrul Trupului viu al Bisericii. Prin Botez noi devenim „întrupați” unul în celălalt, „mădulare unii altora” (*Romani* 12, 5). De aceea, deciziile pe care le iau afectează sau influențează întregul Trup. Așa cum propria-mi păcătoșenie afectează întreaga comunitate eclezială, precum și familia și cercul meu de prieteni, la fel se întâmplă cu deciziile mele morale, care influențează, în bine sau rău, întreaga „comunitate a sfinților”. Aspectul pozitiv, promisiunea minunată a acestui adevăr, este că mă pot baza pe ajutorul Trupului întreg în momentele mele critice, prin dragostea membrilor săi, prin grija, implicarea personală (acolo unde e nevoie), dar mai ales prin rugăciunea acestora.

Concret, aceasta înseamnă că noi toți, clerici și laici, trebuie să construim niște sisteme de sprijin alcătuite din experți și prieteni apropiați, care să ne ofere sprijin și sfaturi atunci când avem de luat

decizii dificile. Și mai înseamnă că noi, *ca Biserică*, trebuie să recunoaștem și să acceptăm responsabilitatea noastră față de ceilalți, pentru a le oferi ajutorul, călăuzirea și intervenția de care au nevoie. În pragul morții sau atunci când unul dintre noi cade pradă depresiei și deznădejdii din cauza bolii grele de care suferă, ori atunci când un cuplu se află în pragul divorțului, de multe ori suntem tentați să ignorăm problema, de obicei din jenă sau teamă. „Nu vrem să ne implicăm". Este vorba de aceeași atitudine de conservare, tradusă în cadru parohial, care ne face să dăm înapoi pe străzile din Manhattan când vedem pe cineva stând pe pragul ușii sau într-un șanț. Pur și simplu nu vrem să ne amestecăm... Nu trebuie deci să ne mirăm că teologii moraliști ortodocși s-au simțit obligați să dezvolte o etică bazată pe imperativul iubirii care se dăruiește și se sacrifică pe sine pentru ceilalți.

În ultima analiză, există un singur motiv pentru care creștinii acceptă calea îngustă a vieții morale. Dacă alegem dragostea jertfelnică în locul hedonismului, pe Dumnezeu în locul Satanei, aceasta se întâmplă pentru că suntem convinși – pe baza propriei experiențe și a mărturiei altora – că Dumnezeu Însuși este iubire, că El este Creatorul și Stăpânul ultim al vieții noastre pe care El singur o înzestrează cu sens și valoare. Ca atare, El se implică în fiecare criză cu care ne confruntăm și în fiecare hotărâre pe care o luăm. Asemenea crize și alegeri fac parte din viața zilnică. Ele nu pot fi evitate, de vreme ce sustragerea de la luarea unei decizii și de la acționarea în consecință, constituie deja un act moral în sine. Atunci când se întâmplă să nu discernem voia lui Dumnezeu într-o situație concretă, trebuie să ne amintim că Ispititorul lucrează cel mai bine prin confuzia, frustrarea și deznădejdea noastră. În momentele în care suntem obligați să luăm o decizie importantă, dar nu putem identifica voința dumnezeiască, trebuie să cercetăm problema cu multă atenție și să ne reamintim de intuiția marilor asceți ai Bisericii, potrivit căreia asemenea momente critice reprezintă câmpuri de bătălie, arene ale Duhului, în care decizia cea mai importantă pe care o putem lua este *să ne încredințăm în mâinile pline de milă ale lui Dumnezeu atât pe noi, cât și pe ceilalți implicați.*

Ajungem astfel la o concluzie paradoxală, dar inevitabilă: în cele din urmă, nu mai are nici o importanță dacă putem ști cu siguranță că o anumită decizie morală este conformă cu voia lui Dumnezeu și reprezintă „alegerea corectă". Cea ce contează este faptul că în meditațiile noastre morale agonizante (privind de pildă grija cuvenită oferită unui părinte muribund sau un răspuns adecvat față de comportamentul destructiv al unui narcoman), noi vom respinge ispita orgolioasă de a ne socoti stăpâni pe situație și, în schimb, ne încredințăm „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu". Aceasta nu înseamnă că renunțăm la libertatea noastră sau că fugim de responsabilitate, ci înseamnă că dăm lui Dumnezeu ce este al Său, și anume, întreaga noastră viață, cu motivele și dorințele noastre, cu alegerile și faptele noastre. Toate acestea le facem cu convingerea neclintită că în orice situație în care acționăm în virtutea unei iubirii dezinteresate, Dumnezeu poate converti greșelile și judecățile noastre eronate în ceea ce este necesar pentru realizare scopului Său. Credința Bisericii este că voința divină conduce totul. Prin urmare, esența vieții morale creștine constă în încredințarea propriei noastre voințe, voii lui Dumnezeu, cu ruga fierbinte ca voia Sa să se împlinească.

Această încredințare totală este necesară chiar dacă nu suntem siguri că acționăm în „duhul lui Hristos" sau că ne potrivim faptele noastre cu Acesta. E nevoie de credință profundă și de o smerenie desăvârșită pentru a ne recunoaște propriile limite atunci când luăm decizii morale pentru a ne adresa forului potrivit. E nevoie, de asemenea, de smerenie și încredere pentru a ne îndrepta spre ceilalți și a le cere ajutorul în astfel de momente, prin dragostea și mijlocirea lor. Dar exact aceasta ni se cere ca membri ai Trupului și mădulare unii altora. Prin urmare, întâia și ultima decizie pe care trebuie să o luăm este aceea de a supune deliberările noastre morale Celui care este Capul acestui Trup, cu singura preocupare ca fiecare faptă pe care o vom săvârși într-o anumită situație, să fie spre slava Sa și spre mântuirea celor pe care El ni i-a predat în grija noastră.

În capitolele următoare ne vom îndrepta atenția către unele probleme etice concrete, dintre care multe au apărut datorită recentelor descoperiri în sfera tehnologiei biomedicale. Pentru a asigura temelia unei meditații asupra moralității noilor proceduri reproductive și asupra problemei avortului, vom începe cu câteva considerații referitoare la

natura şi semnificaţia sexualităţii umane. Dorim să oferim o perspectivă fidelă Sfintei Scripturi şi tradiţiei patristice, accentuând mai ales un aspect nu doar neglijat, ci şi respins de atitudinile predominante: faptul că activitatea sexuală îşi găseşte împlinirea şi unicul context adecvat în legătura consacrată a căsătoriei.

Vom ajunge apoi la o evaluare privind recenta dezbatere asupra „începutului vieţii umane". Concluziile noastre privind această problemă vor determina în mare măsură atitudinea pe care o vom adopta faţă de proceduri precum avortul, fertilizarea *in vitro* şi ingineria genetică, atunci când este vorba de gameţi umani. Dar problema începutului vieţii este strâns legată de cea a sensului ultim al existenţei personale, al suferinţei şi al morţii. În consecinţă, răspunsul la întrebarea „când începe viaţa umană?" va determina atitudinea noastră faţă de problemele legate de sfârşitul vieţii, precum înlăturarea durerii şi, în general, grija şi tratarea pacienţilor în stadiul terminal.

2. Sexualitate, căsătorie şi responsabilitate

„Soţul şi soţia sunt un singur trup la fel cum Hristos şi Tatăl una sunt."

„Dacă ne întemeiem familiile căutând lucrurile care plac lui Dumnezeu, vom fi potriviţi pentru a supraveghea Biserica, deoarece, într-adevăr, familia este o mică Biserică. De aceea, este posibil să-i depăşim pe ceilalţi în virtute, devenind nişte buni soţi şi soţii."

„Ori de câte ori dai un sfat soţiei tale, întotdeauna să începi prin a-i spune ce mult o iubeşti."

- Sf. Ioan Gură de Aur

Modul în care ne pronunţăm asupra moralităţii avortului, a reproducerii asistate şi a manipulării *in vitro* a gameţilor umani, depinde de locul pe care-l atribuim sexualităţii în experienţa umană. Care este scopul prim al sexualităţii: procrearea, plăcerea, sau ceva mult mai esenţial, mai profund? Este de la Dumnezeu dorinţa unui cuplu de a avea copii, sau este doar expresia unui instinct evolutiv care ne ajută să ne păstrăm moştenirea genetică, dând naştere la urmaşi din propriul nostru ADN ? Modul de a răspunde la aceste întrebări ne va arăta dacă avortul la cerere este o opţiune pentru noi şi până unde putem merge în privinţa tehnologiilor reproductive ce facilitează concepţia.

„Revoluția sexuală”

Concepția noastră asupra locului și scopului sexualității s-a schimbat atât de mult în ultimele decenii încât ne-ar fi de folos o evocare, pentru început a „atmosferei sexuale” pe care o întâlnim în societatea americană în pragul acestui mileniu. În timp ce experiența sexuală printre adolescenți nu mai este ceva nou, numărul tinerilor care sunt „activi sexual” a crescut dramatic în ultimele trei decenii. Homosexualitatea, cândva un subiect tabu ce provoca reacții de la proastă dispoziție la revoltă, este acum un subiect obișnuit de discuție în mass-media și în programele de învățământ privind educația sexuală. În parte datorită crizei SIDA, dar și din cauza dorinței de afirmare a „mândriei” de a fi homosexual și a „drepturilor” acestora, s-a început un studiu științific serios asupra originii homosexualității, pentru a determina relația dintre „natură” și „educație” în cadrul acestui fenomen. Este condiționată orientarea sexuală, deci modificabilă ? Sau își are originea în genele noastre și atunci nu se poate schimba nimic ? Oricum, homosexualitatea „a ieșit la lumină”, iar unii preoți și teologi se numără printre cei care o apără ca fiind de la Dumnezeu și voită de Dumnezeu și de aceea, susțin ei, trebuie protejată prin drepturi și privilegii speciale aprobate prin lege.

Pentru foarte mulți oameni, printre ei chiar creștini, această transformare în etosul țării noastre[1] este de apreciat. Ei consideră libertatea sexuală ca fiind un lucru vital pe agenda noastră culturală, asemenea mișcării pentru drepturile civile din anii '60. Așa cum în acei ani unele Biserici s-au pus în fruntea marșurilor inter-rasiale și a altor demonstrații, anumite confesiuni joacă astăzi un rol hotărâtor în cadrul mișcării spre emanciparea sexuală, prin răspândirea de afișe și alte declarații care consideră activitățile sexuale extra-conjugale (îndeosebi cele pre-maritale), alături de relațiile homosexuale, drept normale și chiar de dorit. Multe inițiative de acest gen, luate de către diverși lideri din cadrul Bisericilor protestante (mai ales), exprimă totuși o opinie minoritară. Acest lucru reiese din ostilitatea generală ce a însoțit

[1] Facem precizarea că părintele John Breck se referă la S.U.A. (n. ed.).

declarațiile recente ale luteranilor și prezbiterienilor asupra sexualității umane, ambele fiind retrase în urma unor critici vehemente[2].

Care este poziția ortodoxă în această problemă? Evident, nu fără o urmă de îndoială, vom încerca în continuare o expunere a punctului de vedere ortodox.

Încă de la începutul anilor '70, Statele Unite s-au declarat o societate „eliberată sexual”. De acum sunt depășite constrângerile victoriene care, după părerea multora, au adus represiune sexuală și sexism patriarhal. Lucrurile s-au schimbat în mod hotărâtor, adesea în bine: femeile beneficiază de un tratament mai bun la locurile de muncă, abuzurile sexuale sunt recunoscute și condamnate, iar soții se simt mai puțin obligați să rămână în cadrul unei căsătorii compromise. Totuși, de-a lungul anilor, atât experiența pastorală cât și mass-media au arătat că revoluția sexuală a adus în societatea americană mai mult confuzie decât libertate, mai mult desfrâu decât eliberare. O dată ce televiziunea și-a intrat în rol, iar producătorii au înțeles puterea sexualității în vânzarea produselor, a început reeducarea socială în masă privind valorile sexuale, aceasta ducând la o importantă restructurare a rolurilor sexuale tradiționale. O consecință majoră a fost dărâmarea vechilor tabu-uri legate de pornografie, sex extra-conjugal și copii „nelegitimi”. De la jocurile inocente ce caracterizau relațiile (publice) dintre bărbat și femeie din prima jumătate a secolului, s-a trecut la comportamentul *cyberporn* (pornografia pe computer) și la epidemia sarcinilor la adolescente.

Punând lucrurile în balanță, se pare că această „revoluție” nu a adus prea mult în progresul societății. S-a creat în schimb o atmosferă de fixație și exploatare sexuală ce impune o imoralitate indispensabilă – o ieftină și seducătoare trivialitate – în toate domeniile. Filmele "R"

[2] Figura cea mai influentă din spatele eticii sexuale este John Shelby Spong, *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1988. Binecuvântarea lui asupra divorțului, a legăturii homosexualilor și a sexului extra-marital în general, au provocat o reacție critică puternică, în special pentru modul exagerat de folosire a Bibliei în susținerea opiniilor sale. Pentru o abordare mai tradițională (biblică și patristică), vezi articolele despre căsătoria creștină în *Lutheran Forum* (iarna, 1997) de Ronald Bagnall, Robert Jensen și alții.

sau chiar unele "PG-13" prezintă acum actul sexual atât de explicit încât ele ar fi fost evaluate drept pelicule "X" în urmă cu câțiva ani. Limbajul explicit sexual și scatologic[3] a devenit obligatoriu. Prezervativele sunt astăzi mai la îndemână pentru adolescenții decât țigările, iar educatorii, psihologii și pastorii sfătuiesc pe tinerii noștri, băieți și fete, să nu plece de acasă fără a avea unul asupra lor. Mare parte din această îndoctrinare perversă (numită în școlile noastre eufemistic: „educație sexuală") este justificată cu referire la SIDA – fără a conștientiza faptul că această boală nu ar exista dacă societatea noastră nu ar scuza ceea ce în generațiile anterioare era socotit drept comportament imoral.

Cu alte cuvinte, pragul nostru de acceptare a explicității și exploatării sexuale s-a micșorat în mod dramatic. Ridicol este faptul că, deși încurajăm saturarea sexuală a mass-mediei și a culturii în general, totuși recunoaștem și condamnăm abuzurile abominabile suferite de atâtea femei și copii, de la hărțuirea sexuală la locul de muncă și viol, la pedofilie. Pe de o parte, condamnăm forme comportamentale ce violează drepturile omului, pe de altă parte, încurajăm o atmosferă de abuz și exploatare pentru că ea servește linia economică de bază. Dar o societate care trăiește o astfel de ambivalență, frizând schizofrenia, nu poate dăinui. Peste un milion și un sfert de avorturi în fiecare an, frecvența înspăimântătoare de abuzuri asupra copiilor, o rată a divorțului de aproape 50% împreună cu practica general acceptată a concubinajului, „căsătoriile" homosexuale și dezmembrarea excesivă dar nu mai puțin reală a familiei moderne ca unitate socială de bază, acestea sunt consecințele unei revoluții sexuale deviate, al căror impact asupra calității vieții americane este cel puțin la fel de puternic și defavorabil precum este răspândirea continuă a SIDA.

Prețul spiritual și psihologic al acestei situații este incalculabil. Tinerii adolescenți experimentează sexul de multe ori împotriva dorinței personale și fără o judecată prealabilă, ci doar pentru a fi la modă, pentru a fi priviți de către prieteni cu alți ochi. Dacă ne gândim la filmele care descriu cupluri diverse ce ajung în dormitor de la prima

[3] Scatologie – afirmație sau scriere în care se vorbește de lucruri triviale. Tendință patologică de a utiliza cuvinte scabroase (n. ed.).

întâlnire, dacă ne uităm la aluziile făcute la organele genitale și la sexul oral, dacă homosexualitatea activă se ascunde sub eticheta aprobată de „gay" și e acceptată ca un „stil alternativ viabil de viață", atunci nu e de mirare că a apărut o prăpastie de netrecut între morala biblică și etica individualist-libertină a vremurilor de azi. Ca o consecință, tinerii creștini sunt vulnerabili ca oricare alții la confuzie, disperare și sinucidere. Educatorii – părinți, preoți, profesori – întâmpină de multe ori problemele lor sexuale fie cu indiferență, fie cu mânie. Nici una din aceste atitudini nu ajută, întrucât nici una nu vindecă, nu oferă o soluție. Ambele reacții tind să-i împingă pe tinerii noștri chiar mai departe pe drumul spre un comportament destructiv, pentru ei înșiși (promiscuitate, boli ce se transmit pe cale sexuală) și pentru ceilalți (avorturi).

Datorită mediului în care au crescut, acești tineri sunt pe cale să renunțe la morala biblică, mai ales în ceea ce privește sexualitatea, considerând-o demodată și constrângătoare. Madison Avenue ne-a învățat că aceasta este generația anilor „să ne simțim bine", iar juriștii ne-au convins de primatul drepturilor asupra responsabilităților, în timp ce terapia *pop* ne-a condus într-o călătorie implacabilă spre sine având ca destinație „autorealizarea", adică împlinirea dorințelor noastre fundamentale. Dumnezeul lor este Mamona, scopul lor, „viața bună", iar modul de a o obține este competiția agresivă. Suntem mai degrabă la un un picnic, decât într-un pelerinaj, tânjind după satisfacția imediată, în locul mângâierii veșnice. Într-o asemenea atmosferă, imperativele biblice ale fidelității, jertfei de sine și luptei împotriva păcatului nu pot apărea altfel decât demodate, irelevante și inoportune – mai ales pe tărâmul sexualității, de vreme ce „sexul" este una din puținele plăceri de care oamenii se pot bucura în lumea turbulentă și aparent lipsită de sens a zilelor noastre.

Dacă cei mai mulți creștini ortodocși nu se exprimă atât de categoric, acesta este totuși modul în care ei experimentează etosul cultural, al lor și al copiilor lor. Este vorba de o analiză dublată de un sentiment de frustrare și neputință. „Majoritatea morală", dacă ea a existat vreodată, pare să fi devenit o minoritate redusă la tăcere, ale cărei valori tradiționale au fost călcate în picioare de formula: „Dacă îți face plăcere, fă-o" (etica satisfacției personale și imediate). Deși fără prea multe șanse de a fi luată în seamă, Biserica Ortodoxă continuă să

afirme învățătura tradițională asupra sexualității, învățătură ce reflectă valorile conservatoare ale majorității credincioșilor „tradiționaliști", indiferent de apartenența confesională. Totuși, Ortodoxia își fundamentează învățătura despre sexualitate pe *viziunea ei teologică specifică*, și nu pe moralismul puritan. Acest lucru esențial trebuie bine înțeles, dacă vrem să pătrundem unicitatea punctului de vedere ortodox.

În experiența noastră, sexualitatea nu este o opțiune. Ea este un „instinct" fundamental, care exprimă o nevoie elementară a fiecărui om: nevoia de afecțiune, înțelegere, compasiune, tandrețe și dragoste. Sexualitatea înseamnă mult mai mult decât simpla activitate genitală. Ea privește întreaga persoană umană: minte, trup și suflet. Dăruită de către Dumnezeu ca notă definitorie a umanității noastre (vom reveni asupra acestui subiect), distincția sexelor și expresia sexuală ne oferă posibilitatea de a experimenta cele mai adânci și intime relații pe care le putem cunoaște.

Dacă sexualitatea este ieftină și denaturată, la fel se va întâmpla cu relațiile pe care le implică. Atunci când satisfacerea de sine devine mai importantă decât sacrificiul de sine făcut din dragoste și respect pentru altul, chiar noțiunea de „relație" – care implică reciprocitate – este adânc compromisă. Ca o consecință a revoluției sexuale, trăim urmările acestui compromis la o scară fără precedent în istorie. De aceea, este mai important ca niciodată să auzim și să proclamăm „vocea Bisericii": înțelepciunea revelată privind adevărata noastră ființă și relațiile noastre cu ceilalți.

Legământul conjugal

Care este de fapt învățătura ortodoxă privind sexualitatea umană și responsabilitățile ei inerente? Pentru a răspunde acestei întrebări, ne vom concentra asupra învățăturii biblice și patristice, întrucât cele două constituie elemente complementare în cadrul Sfintei Tradiții[4].

[4] Ortodoxia a considerat întotdeauna Scriptura ca fiind Cuvântul normativ și

Studiile recente privind sexualitatea se referă fie la căsătoria creștină și caracterul ei sacramental, fie la problema sensibilă a sexelor și implicațiile ei pentru clerul Bisericii[5]. Deși nevoia unui studiu

canonic al lui Dumnezeu. Ea respectă, de asemenea, învățăturile Părinților Bisericii, în special tradiția grecească, considerând că aceștia oferă cea mai fidelă – deci cea mai normativă – interpretare a Scripturii, deși este conștientă de faptul că scriitorii patristici pot uneori greși. Numai Sfânta Scriptură este „canonică", adică fără greșală în învățăturile ei doctrinare și morale. Aceasta înseamnă că Scriptura păstrează întreg adevărul revelat, care este transmis printr-o interpretare corectă.

[5] Despre sacralitatea căsătoriei, vezi în special J. Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1975; Th. Stylianopoulos, "Toward a Theology of Marriage in the Orthodox Church, *Greek Orthodox Theological Review* (GOTR) XXII/3, 1977, p. 249-283; J. Chirban, ed., *Marriage and the Family*, Brooklie, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1983; C. Yannaras, *Libertatea moralei,* Anastasia, București, 2002, 1984, p. 164-180; P. Evdokimov, *Taina iubirii,* Christiana, București, 1999; V. Guroian, *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987, cap. 4; V. Rossi, "Sanctity, Sexuality and Sacrifice", *Epiphany Journal 7/2* (1987), p. 29-34; W. B. Zion, *Eros and Transformation. Sexuality and Marriage. An Eastern Orthodox Perspective,* NY and London: University Press of America, 1992, mai ales cap. 1-6; Chryssavgis, *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage,* Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1996 și S. Harakas, "Dynamic Elements of Marriage in the Orthodox Church", în *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind and Soul*, ed. J. Chirban, Westport, CT and London: Bergin & Garvey Publishers, 1996, p. 121-136. Pentru uzul curent, vezi D. Constantelos, *Marriage Sexuality and Celibacy. A Greek Orthodox Perspective*, Minneapolis, MN: Light & Life Publishing, 1975; numărul din magazinul *Again* despre "Marriage in the Orthodox Church" Mount Hermon, CA: Conciliar Press, vol. 13, nr. 2, iunie 1990 și Ghidul de pregătire maritală semnat de Pr. John Mack, *Preserve Them, O Lord,* Ben Lomond, CA: Conciliar Press, 1996. Pentru o bună selecție a materialelor hagiografice, vezi David și Mary Ford, *Marriage as a Path to Holiness. Lives of Married Saints*, South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 1994. Legat de recentele studii asupra chestiunii sexului vezi în special T. Hopko, ed., *Women and the Priesthood,* Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983; T. Hopko, "Galatians 3. 28: An Orthodox Interpretation" SVTQ 35/2-3 (1991), p. 169-186; articolele semnate de S.A. Harvey, T. Hopko, V. Harrison și K.P. Wesche în publicația "God and

ortodox amplu asupra sexualității este imperioasă, scopul nostru aici este cu totul altul și mult mai modest. Vom încerca, în primul rând, să demonstrăm rolul esențial al sexualității în viața umană și în relațiile dintre oameni, și vom formula apoi câteva concluzii privind unele practici sexuale concrete, atât în cadrul cât și în afara căsătoriei.

Discuțiile privind sexualitatea se concentrează, de regulă, asupra relației dintre funcțiile ei procreative și „unitive". Care este scopul prim al sexualității: nașterea de copii, sau întărirea legăturii conjugale printr-o împărtășire reciprocă, incluzând plăcerea experienței sexuale? Problema nu este una nouă. Voi încerca să o abordez din punctul de vedere al responsabilității ce derivă din legământul conjugal, acesta fiind singurul mod în care putem înțelege rolul procreării și al plăcerii sexuale în cadrul unei relații.

Legământul pe care Dumnezeu îl încheie cu Israel implică o responsabilitate și un angajament reciproc. El le dă primilor oameni misiunea: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți", oferindu-le astfel dominația asupra creației lui Dumnezeu Însuși. Așa cum citim și în *Psalmul* 8, acest mandat implică atât binecuvântare cât și responsabilitate, elementele componente ale Legământului[6]. De-a lungul istoriei lui Israel, Dumnezeu a încheiat numeroase legăminte: cu Noe, cu Avraam, cu Moise și cu David, fiecare implicând angajamentul Său necondiționat de a împlini o promisiune sau o obligație cu valoare eternă. Lui Noe, și prin el întregii creații, Dumnezeu îi promite că nu va mai pierde pământul niciodată (*Facerea* 9, 1-17). Îi promite apoi lui Avraam că îi va dărui lui și urmașilor săi

Gender" SVTQ 37/2-3 (1993); P. P. Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, Christiana, București, 1995; D.C. Ford, *Women and the Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom*, So. Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 1996; V. Karras, "Patristics Views on the Ontology of Gender", în *Personhood: Orthodox Cristianity and the Connection Between Body, Mind and Soul*, p. 113-119 și, din același volum, G. Morelli, "The Biopsychology of Sexuality and Orthodoxy: Some Reflections", p. 107-112.

[6] Pentru o analiză tehnică privnd legământul în trecut, în Orientul Apropiat, în Israel și în Biserica primară, vezi articolul "Covenant" de G. E. Mendenhall și G.A. Herion în *The Anchor Bible Dictionary*, vol. I, New York: Double Day, 1992, p. 1179 - 1202.

pământul Canaan (*Facerea* 15), pecetluind promisiunea cu porunca circumciziunii prin care Israel își afirmă propriul angajament în relația legământului. Moise este primitorul legământului făcut de Dumnezeu cu poporul Său pe Sinai, care trebuie păstrat printr-un comportament moral adecvat și prin ceremonii cultice. Prin profetul Natan, Domnul afirmă în privința lui David: „Eu voi fi aceluia tată, iar el îmi va fi fiu". (II *Samuel* 7, 13-14).

Dumnezeu promite astfel că din seminția lui David se va naște Împăratul - Mântuitor al poporului ales. Circumstanțele tragice ce-l înconjoară pe profetul Osea privind mariajul său cu desfrânata Gomer, trasează imaginea fidelității divine față de fiecare legământ și pe aceea a trădării lui Israel. În fine, Biserica, adevăratul Israel al lui Dumnezeu (*Galateni* 6, 16), care unește iudeii și „neamurile" în unicul Trup al lui Hristos, este moștenirea unui nou legământ, nu în literă, ci în duh (II *Corinteni* 3, 6). Acesta este noul legământ sau „noul testament", prin sângele lui Hristos, care se varsă pentru viața lumii[7]. În fiecare din aceste cazuri, *cele două părți implicate se angajează la o fidelitate necondiționată față de împlinirea unei promisiuni de durată eternă.*

Am văzut deci cum Legământul încheiat de către Dumnezeu cu Israel și cu Biserica implică un angajament reciproc și presupune responsabilitate de fiecare parte. Dacă Israel „se desfrânează" și comite adulter, prin întoarcerea la idoli sau la „alți dumnezei", legământul poate fi restabilit prin pocăința poporului și prin iertarea divină. La fel se întâmplă cu membrii Trupului lui Hristos care, uitând de Capul acestuia, se predau păcatului. Alegerea implică un angajament veșnic divin și uman, în care Dumnezeu rămâne mereu credincios. Dacă noi putem încălca acest angajament prin păcat, astfel încât legătura legământului poate fi ruptă, totuși Dumnezeu nu vrea ca această stare să rămână veșnică.

În cadrul Bisericii, expresia cea mai clară și deplină a acestui angajament o constituie Taina Căsătoriei. (Este desigur implicit în alte Taine, în special la Botez și Hirotonie). Scopul Căsătoriei este de a asigura, între două persoane, o legătură bazată pe responsabilitate și fidelitate, ce

[7] Privitor la noul legământ, vezi *Marcu* 14, 24, *Matei* 26, 28, *Luca* 22:20 și I *Corinteni* 11, 25, împreună cu *Evrei* 8, 6, 13; 9, 15; 12, 24; 13, 20 unde Iisus este mijlocitorul unui nou și veșnic legământ.

reprezintă și reactualizează legătura veșnică stabilită de către Dumnezeu cu poporul Său ales. Din această perspectivă Apostolul afirmă despre căsătorie că este o „mare taină", strâns legată de Hristos și Biserică (*Efeseni* 5, 21-23, pericopa ce se citește la cununia ortodoxă). Această legătură a legământului prin care Dumnezeu lucrează la mântuirea noastră este în esență o legătură nupțială. Și invers, relația nupțială își atinge scopul și se împlinește numai atâta timp cât este bazată pe angajamentul etern al legământului.

Expresia sexuală își are locul potrivit numai în cadrul legământului conjugal. Ortodoxia afirmă că singurul loc în care „sexualitatea genitală" poate fi exercitată spre a duce la un scop bun, este contextul unei *uniri conjugale monogame, heterosexuale și binecuvântate*. Fiecare adjectiv este important. *Monogamă* pentru că Dumnezeu este un Dumnezeu gelos, angajamentul Său față de poporul Său este total și fără compromisuri; de aceea, mariajul implică angajamentul exclusiv și total a două persoane, una față de cealaltă, ca reflectare a unicității și fidelității angajamentului lui Hristos față de Biserică. *Heterosexuală*, întrucât „Dumnezeu i-a făcut bărbat și femeie", cu scopul de a procrea: continuarea creației prin unirea a două vieți într-o îmbrățișare plină de dragoste care, după cuvintele din slujba căsătoriei, va produce rodul trupurilor lor, copii frumoși. *Binecuvântată*, deoarece Dumnezeu a binecuvântat de la început bărbatul și femeia cu capacitatea și chemarea de „a crește și a se înmulți" (*Facerea* 1, 28) și numai El, prin binecuvântarea Sa, poate crea viața în uter. Și, în fine, *conjugală*, pentru că unirea la care Dumnezeu îi cheamă pe bărbat și pe femeie reprezintă o „nouă creație", făcând din doi „un singur trup", născând copii, împlinindu-se în dragoste și lucrând împreună la mântuirea lor.

Dinamica transfiguratoare și creatoare inerentă unei asemenea uniri conjugale este descrisă elocvent de către Sfântul Andrei Criteanul în canonul său de pocăință: „Nunta cinstită este și patul neîntinat, că Hristos pe amândouă le-a binecuvântat mai înainte, ospătându-Se trupește și în Cana Galileii la nuntă apa în vin prefăcând, arătând întâia minune, ca tu să te prefaci, o suflete" (*Cântarea* a 9-a).

Pentru ca sufletul să se schimbe din apă în vin, pentru ca persoana umană să devină ceea ce a fost destinată să fie – după chipul și asemănarea divină – trebuie păstrată în relația cu Hristos aceeași

fidelitate pe care Hristos o pretinde între un bărbat și o femeie, prin binecuvântarea Sa. Încă o dată, unirea nupțială este imaginea unirii între Hristos și suflet, între Hristos și Biserică. De aceea, unirea nupțială, cu implicația ei sexuală, își găsește împlinirea în comunitatea eclezială. Binecuvântată în Biserică, ea stă în slujba Bisericii, continuând lucrarea de creație a lui Dumnezeu prin procreare, reflectând iubirea veșnică a lui Dumnezeu pentru Biserică, și prin aceasta pentru lume, și dând mărturia unei iubiri între soți, ce îi îndrumă și îi însoțește pe calea vieții veșnice[8].

Totuși, iubirea aceasta, exprimată în experiența conjugală, este în forma ei cea mai pură, transcendentă, dincolo de sine. Scopul ei ultim vizează transcenderea experienței carnale și concentrarea în întregime asupra lui Dumnezeu. Dragostea erotică își are propriul *telos*, scopul și împlinirea, în autenticul *eros*. Este o iubire nu mai puțin pasională – care se neagă pe sine și care trece de sine – decât iubirea conjugală umană în forma ei cea mai pură. Este o iubire ce răspunde iubirii interioare a lui Dumnezeu (cf. I *Ioan* 4, 10), este mișcarea cea mai adâncă a sufletului, pe care nu o putem *produce sau întreține*. Ea este inițiată și susținută de iubirea pasională a lui Dumnezeu, acționând în sufletul omenesc sau în întreaga persoană umană. „Dumnezeu este iubire", afirmă Apostolul. Părinții Bisericii au înțeles aceasta cu referire la ontologie: la ființa sau natura lui Dumnezeu. Din adâncimile acestei iubiri nesfârșite, Dumnezeu se întinde să îmbrățișeze făptura Sa umană căzută, pentru a o ridica și elibera de sub puterea păcatului, a

---

[8] Reflecții romano-catolice recente despre această problemă, au avut ca rezultat afirmații ce sunt compatibile cu perspectiva ortodoxă. De exemplu: „Bărbatul și femeia constituie două moduri de realizare la nivelul creației umane, a unei participări la viața dumnezeiască (ref. la 2 *Petru* 1, 4). Ei sunt creați după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu" și îndeplinesc această vocație, nu numai ca persoane considerate separat, ci de asemenea ca și cuplu, fiind comunități de iubire. Orientați spre unitate și fecunditate, bărbatul căsătorit și femeia căsătorită participă la dragostea creatoare a lui Dumnezeu, trăind în comuniune cu El, prin celălalt...", Vatican Congregation For Catholic Education, "Educational Guidelines in Human Love" (1 nov., 1983), *Origins*, 13, n. 27, 15 dec. 1983, 451-53; retipărit în *Medical Ethics: Sources of Catholic Teachings*, ediția a 2-a, K.D. O'Rourke și P. Boyle eds., Washington, DC: Georgetown University Press, 1993, p. 303.

morții și stricăciunii. El umple sufletul cu iubirea Sa izbăvitoare, dăruindu-i posibilitatea de a răspunde cu iubire. Iubirea Sa „erotică", dorința Sa profundă de a fi veșnic unit cu făpturile Sale umane, determină în suflet un răspuns „erotic", un dor intens de Dumnezeu pe care lacrimile îl exprimă mai bine decât cuvintele. Incluzând întreaga semantică a cuvântului *agapê* (iubire dezinteresată, jertfelnică), *erôs* este iubirea care unește, care duce sufletul în comuniunea eternă cu Dumnezeu. Ea începe cu pasiunea dorinței sau dorul fervent și sfârșește în bucuria binecuvântată a nepătimirii (*dispassion-apatheîa*). În această stare, sufletul se trezește întru totul încredințat lui Dumnezeu și mistuit de obiectul dorului său cel mai adânc[9]. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens: „Sufletul atinge desăvârșirea când puterile pasiunii sale sunt îndreptate în întregime spre Dumnezeu"[10].

Despre această calitate sublimă a iubirii pasionale / nepătimașe a vorbit mai ales literatura ascetică, destinată în primul rând celor care duc o viață monahală. Dar această iubire poate fi cunoscută într-o anumită măsură și de către cuplurile căsătorite. Observația Sfântului Pavel că bărbatul însurat „se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii" (I *Corinteni* 7, 33) este desigur adevărată. Aceste preocupări nu ar trebui să excludă însă căutarea *erôs*-ului autentic, așa cum nu ar trebui să excludă rugăciunea sau actele de caritate. Dumnezeu oferă fiecăruia – celibatar sau căsătorit – posibilitatea exercitării a ceea ce numim aspectul apetitiv sau poftitor al sufletului (*to epithymitikon*), astfel încât să transforme pasiunea în nepătimire, eroticul în erôs.

Se afirmă adesea că monahul își canalizează iubirea sa pasională direct spre Dumnezeu, în timp ce o persoană căsătorită își exprimă

[9] Avva Isaia, împreună cu tradiția ascetică răsăriteană, vede iubirea pasională și iubirea lipsită de pasiune, ca expresii complementare ale aceleiași realități: „Fericit este sufletul care a atins o asemenea iubire că ea este lipsită de pasiune" (Logos 21, 9; citat în John Chryssavgis, *Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder*, Brookline, MA: Holy Cross 1996, p. 188. Vezi, de asemenea, *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage* 1996, pentru o excelentă analiză privitoare la locul erosului în viața conjugală.

[10] Citat de O. Clément, în *The Roots of Christian Mysticism*, London: New City Press, 1993, p. 177, no. 98.

iubirea pentru Dumnezeu prin iubirea pentru partener. Această afirmație ne poate duce la concluzii greșite. Iubirea pasională a persoanei căsătorite, nu mai puțin decât iubirea nepătimașă a monahului (pentru sine, pentru ceilalți, pentru întreaga creație), este fidelă scopului ei ultim, și nu idolatră, atunci când este îndreptată prin creatură spre Creator. În măsura în care scopul și împlinirea ei este Dumnezeu Însuși, iubirea conjugală, împreună cu aspectul ei sexual, are capacitatea de a se autodepăși, de a tansforma pofta trupească în eros autentic. Dacă reușește acest lucru – păstrând în același timp intimitatea și bucuria relațiilor sexuale conjugale – unirea conjugală devine chip al legăturii dintre Hristos și Biserică. Prin urmare, iubirea conjugală are un profund caracter eclezial, care face din casa creștinului ceea ce Sfântul Ioan Gură de Aur numea „o mică biserică"[11].

Sfântul Maxim descrie această transformare într-un pasaj celebru: „Dacă mintea cuiva caută pururea spre Dumnezeu, pofta lui de asemenea crește covârșitor după dragostea dumnezeiască, iar iuțimea i se întoarce întreagă spre iubirea dumnezeiască. Căci prin însoțirea îndelungată din strălucirea dumnezeiască, omul a ajuns întreg chip de lumină. Acela, strângând la sine partea pătimitoare a sa, s-a întors spre iubirea dumnezeiască neîncetată, mutându-se cu totul de la cele pământești spre cele dumnezeiești"[12]. Știm că Sfântul Maxim, urmând pe Sfântul Grigorie de Nyssa, respinge ideea că dorința sexuală aparține naturii umane[13]. El sugerează că toate expresiile sexualității umane vor fi respinse sau cel puțin depășite dacă sufletul va atinge desăvârșirea. Deși afirmă că dorința senzuală trebuie „potolită"[14], el se

[11] *Omilia* 20 la *Efeseni* 5, 22-24; *Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. XIII, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1976; hereafter *NPNF*, p. 148.

[12] *Filocalia*, vol. II, *Capete despre dragoste*, suta a doua, nr. 48.

[13] „Plăcerea și întristarea, dorința și frica și cele ce decurg din acestea, nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor, căci altfel ar intra în definiția firii. Spun, învățând de la marele Grigorie de Nyssa, că ele odrăslesc în fire după ce au pătruns în partea cea mai puțin rațională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârșire", *Filocalia*, vol. III, Humanitas, București, 1999, p. 39-40.

[14] *Filocalia*, vol. II, tradusă de părintele Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu 1947, p. 253-285.

referă mai degrabă la dezbrăcarea ei de tot ce e trupesc și transformarea ei într-un „dor noetic pentru binecuvântările cerești"[15]. Așa cum desprindem din pasajul de mai sus, dorința trebuie „complet transformată în iubire divină". Aceasta este o temă frecventă în scrierile ascetice. Când Sfântul Maxim se gândește la căsătorie, el se referă în primul rând la „mariajul sufletului cu Logosul", care este singura sursă a plăcerii adevărate și veșnice.

El spune chiar că „nu din poruncă este traiul în feciorie, necăsătoria ..."[16]. Asemenea sărăciei evanghelice și chemării la singurătate, fecioria (vocația monahală în special) este un dar de la Dumnezeu. Totuși, împreună cu cea mai mare parte a tradiției ascetice, Sfântul Maxim consideră plăcerea sexuală ca fiind cauza păcatului, dacă nu chiar păcătoasă în sine. Prin urmare, sexualitatea trebuie canalizată spre procreare și nu spre satisfacerea dorințelor personale. Sfântul Grigorie cel Mare († 604) este reprezentativ pentru această opinie: „Cei căsătoriți trebuie să-și amintească mereu că scopul unirii lor este procrearea, iar dacă vor întreține relații intime în mod necumpătat, plăcerea se substituie procreării. Să înțeleagă că, deși nu trec dincolo de hotarele căsătoriei, totuși în cadrul ei îi exagerează drepturile"[17].

Alți Părinți ortodocși, confirmând ceremonia căsătoriei, accentuează caracterul pozitiv și sacramental al iubirii conjugale. Un prieten și corespondent al Sfântului Maxim, egumenul libian Talasie, spune: „Dorul întins întreg spre Dumnezeu leagă pe cei ce-l au cu Dumnezeu și întreolaltă"[18]. Talasie se referă aici la iubirea creștină în general, mai degrabă decât la iubirea conjugală. Ideea este că fiecare expresie a iubirii autentice își are temelia în dorul intens după unirea cu Dumnezeu: erosul uman ca răspuns la cel divin. În *Omilia 20 la Efeseni*, Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă: „Nici o relație între oameni nu este mai strânsă ca iubirea existentă între soț și soție, dacă ei sunt

[15] *Filocalia*, vol. II, ed. by G.E.H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistros Ware (London: Faber and Faber, 1981), p. 179, nr. 66.

[16] *Filocalia*, vol. II, tradusă de părintele Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu 1947, p. 110, nr. 67.

[17] Citat în J. Chryssavgis, *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage*, p. 52.

[18] *Filocalia*, vol. IV, Humanitas, București, 2000, p. 13.

uniți așa cum ar trebui să fie". Și continuă: „Această iubire (*erôs*) este adânc înrădăcinată în ființa noastră. Neobservată, ea atrage trupurile bărbaților și femeilor unele spre altele, întrucât la început femeia a fost făcută din bărbat, iar din bărbat și femeie alți bărbați și alte femei"[19].

Aici, ca și în alte scrieri ale Sfântului Ioan, este afirmat caracterul pozitiv și importanța deosebită a aspectului trupesc, fizic al iubirii conjugale. Sexualitatea ține de procreare și, de aceea, este binecuvântată de către Dumnezeu, dar, încă o dată, numai atunci când dorința care motivează este îndreptată spre altul: spre partener sau spre Dumnezeu. Așa cum a arătat și Talasie, iubirea care unește bărbatul și femeia într-un „singur trup" își are temelia în „dorul după Dumnezeu", ea este răspunsul omului la iubirea dumnezeiască eternă care caută să aducă la comuniunea cu Sine pe toți purtătorii chipului divin.

În poemul său *Laudă fecioriei*, Sfântul Grigorie Teologul vorbește despre cuplurile căsătorite astfel: „Uniți într-un singur trup, una în duh, ei trăiesc prin iubirea lor reciprocă, întrucât căsătoria nu îndepărtează de Dumnezeu, ci apropie mai mult de El, pentru că Dumnezeu Însuși este Cel Care ne atrage spre aceasta"[20]. Iubirea conjugală are, prin urmare, o valoare sacramentală, tinzând spre perfecțiunea pentru care a fost creată, nu prin simpla satisfacție sexuală, ci prin îndreptarea spre Dumnezeu, obiectul celui mai adânc și arzător dor al sufletului. Totuși, plăcerea și dorința sexuală nu trebuie eliminate total, ci redirecționate dinspre sine înspre celălalt[21]. Acest lucru nu este prea ușor, îndeosebi în societatea în care iubirea conjugală a fost redusă la partidele de sex, iar angajamentul conjugal a fost înlocuit de divorțuri, din vina ambelor părți, și contracte prenupțiale. Este nevoie ca mariajul să fie asumat ca o vocație autentică, ca o „chemare" de a reproduce în viața conjugală același legământ al fidelității și jertfa de sine pe care Domnul Dumnezeu l-a încheiat cu poporul Său Israel, iar Fiul l-a pecetluit prin Biserică.

[19] *On Marriage and Family Life*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1986, p. 43 - 44.

[20] Citat de Stanley Harakas, "Dynamic Elements of Marriage" (*op. cit.*, 134); traducere de Boniface Ramsey, O. P.

[21] Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. II, tradusă de părintele Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu 1947, p. 90, nr. 64.

Iubirea lui Hristos pentru mădularele Trupului Său are un caracter sacramental și eshatologic în același timp. Prin jertfa Sa personală, Hristos caută să „înfățișeze Biserica Sieși, Biserică slăvită, fără pată sau zbârcitură" (*Efeseni* 5, 27), adică în puritate și integritate, curățită de tot ce i-ar putea despărți pe iubiții Săi de dragostea veșnică a Tatălui. Această intenție dumnezeiască se constituie ca model al iubirii conjugale. Pentru ca bărbatul și femeia să devină „un singur trup" în sensul pe care Dumnezeu îl dorește, ei trebuie să dea dovadă unul față de celălalt de aceeași credincioșie și jertfă de sine pe care Hristos le-a arătat și continuă să le arate față de poporul Său. E nevoie pentru aceasta de o *luptă ascetică permanentă*, deci nu de eliminarea dorinței sexuale, ci de purificarea și direcționarea ei către celălalt. Astfel – fiind credincioși în micile probleme ale vieții conjugale – cuplul face din unirea lor o „taină" a iubirii răstignite și mântuitoare, al cărei ultim scop este participarea la viața din Împărăția lui Dumnezeu.

Din această perspectivă, scopul final al relației conjugale nu este nici procrearea și nici împlinirea personală, ci *lucrarea reciprocă a soților la mântuirea lor.* Acest aspect al legământului conjugal este de obicei neglijat, chiar în unele elemente ale tradiției patristice. Sfântul Ioan Gură de Aur spune cu insistență: „căsătoria este un remediu împotriva concubinajului, împotriva păcatului trupesc"[22], iar Sfântul Ioan Damaschin, reluând o temă cunoscută a Sfântului Grigorie de Nyssa, va argumenta că „scopul căsătoriei este prezervarea rasei umane prin procreare"[23]. Totuși, nu trebuie să uităm că acești mari învățători se refereau la probleme particulare, care le-au modificat concepția într-un mod semnificativ. De pildă, Sfântul Ioan Gură de Aur, în predica sa despre căsătorie, este confruntat cu problema adulterului săvârșit de către bărbați căsătoriți, iar intenția Sfântului Ioan Damaschin este de a lăuda virtuțile superioare ale fecioriei. Observațiile lor referitoare la puterea și subtilitatea ispitei sexuale sunt corecte, iar intenția lor de a apăra castitatea – în interiorul și în afara căsătoriei – este lăudabilă. Totuși, nu este mai puțin adevărat că accentele lor tind să lase în umbră mărturia biblică ce plasează adevăratul scop al căsătoriei în cadrul providenței divine. Acest scop

[22] "Sermon on Marriage", *On Marriage and Family Life*, op. cit., p. 81, 86.
[23] "Exposition of the Orthodox Faith", *NPNF*, vol. IX, 96.

vizează transformarea sexualității decăzute într-un act de adorare – laudă, mulțumire și mijlocire – prin care unirea dintre bărbat și femeie prefigurează și pregătește comuniunea lor eternă cu Dumnezeu.

Adresându-se corintenilor care întrebau dacă o femeie care s-a increștinat poate divorța de bărbatul ei păgân, Sfântul Pavel le răspunde că va accepta divorțul dacă acesta a fost intentat de către cel necredincios (I *Corinteni* 7, 13 - 16). El își încheie totuși meditația cu două întrebări retorice: „Căci, de unde știi tu, femeie, dacă îți vei mântui bărbatul? Sau de unde știi tu, bărbate, dacă îți vei mântui femeia ?" Apostolul îndeamnă cuplurile să rămână în legătura sfântă a căsătoriei, întrucât această legătură are un profund caracter de legământ, în care partenerul credincios trebuie să-i fie mărturie celui necredincios, astfel încât amândoi să fie mântuiți.

Sex și sexualitate

Dacă tradiția biblică și patristică par să pună sexualitatea și plăcerea sexuală într-o lumină nefavorabilă, se impune a preciza că puterea ei copleșitoare ne duce la păcat, iar sexualitatea în sine nu este rea sau păcătoasă. Legea ebraică de pildă, prescrie pedepse aspre pentru diferite tipuri de activitate sexuală, considerate aberante sau nenaturale: adulter, incest, homosexualitate și bestialitate (cf. *Levitic* 18). Fiecare dintre acestea amenință atât familia cât și societatea, deoarece sunt motivate de pofta trupească egocentrică. Pe de altă parte, procrearea este privită ca o binecuvântare a lui Dumnezeu, până acolo încât El introduce căsătoria de levirat pentru a asigura continuitatea numelui și neamului celui decedat (*Deuteronom* 25, 5-6; *Facerea* 38, 8; *Matei* 22, 23). Psalmistul exclamă: „Iată, întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea" (*Psalmul* 50, 5)[24]. Așa cum ne arată pluralul „păcate" (*hamartiais*) din Septuaginta, nu este vorba de „păcatul originar" – vina lui Adam transmisă prin actul sexual (potrivit Fericitului Augustin). Este vorba mai degrabă de faptul că fiecare persoană se naște într-o lume căzută, marcată de tragedia păcatului și a înstrăinării de Dumnezeu. (Deci, continuarea logică este:

[24] Versetul 7 din versiunile ebraică și greacă.

„Fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururea"). Conceperea și păcatul sunt legate strâns, dar nu cauzal. Actul procreării nu este judecat în sine.

În același ton, textele liturgice avertizează în mod repetat asupra realității ispitelor și a stricăciunii posibile asociate comportamentului sexual, dar nu condamnă sexualitatea în sine. Vom lua două exemple, la întâmplare. În rugăciunea din timpul cântării Heruvicului, preotul se roagă: „Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie, sau să slujească ție, Împărate al slavei; căci a sluji Ție este lucru mare și înfricoșător chiar pentru puterile cele cerești. Dar totuși ...". Este vorba de atașamentul față de problemele lumești, ce poate duce la idolatrie, închinarea la alți dumnezei, dar poate fi vorba și de o aluzie la ispitele sexuale. În rugăciunea către Domnul nostru Iisus Hristos (alcătuită de către Antioh monahul), ne rugăm: „Și ne dă nouă, Stăpâne, celor ce mergem spre somn, odihnă trupului și sufletului; și ne păzește pe noi de întunecatul somn al păcatului și de toată întunecata și cea de noapte patimă a dulceții. Contenește întărâtările patimilor, stinge săgețile vicleanului cele aprinse, cele pornite asupra noastră cu vicleșug. Zburdările trupului nostru le potolește și tot gândul nostru cel pământesc și trupesc adoarme-l ...". Aluzia la dorința sexuală este evidentă. Acest pasaj se referă la lupta pe care o presupune păstrarea castității, fie în cadrul căsătoriei, fie în viața monahală. Dar, la fel ca în citatul anterior, este vorba și aici de realitatea puterii ispitelor sexuale care duc la păcat; însă nu incriminează sexualitatea în sine.

Se naște întrebarea dacă sexualitatea și sexul sunt rezultatul actului creator originar al lui Dumnezeu, și reflectă deci chipul divin, sau ele sunt urmări ale căderii și trebuie puse în relație cu sfera pasiunilor și a nevoilor trupești care dispar până la urmă. Există o dezbatere fascinantă printre teologii ortodocși privind tocmai această problemă. Datorită importanței ei pentru atitudinea noastră față de corpul omenesc, incluzând procrearea și îngrijirea medicală, ne vom opri puțin mai detaliat asupra acestei probleme.

Cel mai răspândit răspuns la această problemă a sexului și a sexualității este acela că diferențierea sexuală este un aspect al creației bune a lui Dumnezeu. Textul din *Facerea* 1, 26 - 27 este interpretat în sensul că „bărbat" și „femeie" apar în natura umană ca expresii ale

voinței divine. Afirmația Sfântului Pavel din *Epistola către Galateni* (3, 28) că în Hristos „nu este bărbat sau femeie" (accentul este pus mai degrabă pe distincția sexuală decât pe persoane) se referă la faptul că încorporarea în Trupul lui Hristos prin Botez permite cuplului, în Biserică, să depășească diferențele date – cu consecințele lor sociologice și psihologice – dintre iudei și greci, robi și liberi, bărbați și femei[25].

O interpretare similară este dată de obicei învățăturii Domnului Iisus privind viața după înviere: când vor învia din morți, bărbații și femeile vor fi „ca îngerii (*hôs angeloi*) din ceruri" (*Matei* 12, 25; *Matei* 22, 30; *Luca* 20, 36: „nici să moară nu mai pot, căci sunt la fel cu îngerii (*isangeloi*) și sunt fiii lui Dumnezeu"). Aceasta înseamnă că după înviere, bărbații și femeile nu se vor mai căsători, întrucât legătura căsătoriei stabilită în această viață este veșnică și întrucât funcția genitală va fi inutilă în Împărăția cerurilor, de vreme ce nu va exista nevoia procreării, așa încât toată iubirea va fi îndreptată, în cele din urmă, spre Dumnezeu[26].

Potrivit acestui punct de vedere, diferențierea sexuală și sexualitatea sunt elemente ale creației bune a lui Dumnezeu, intrinseci

---

[25] Vezi articolul lui Thomas Hopko, "Galatians 3, 28. An Orthodox Interpretation", p. 169-186, potrivit căruia apostolul nu sugerează că distincția dintre sexe este anulată în Hristos („*Epistola către Galateni* nu conține o teologie a sexului", p. 179) , ci că „nu sunt diferențe în *Israelul lui Dumnezeu* (6, 16), în relația de legământ dintre membri Bisericii și Domnul, pentru că în *noua creație* toți credincioșii „una sunt în Hristos Iisus (3, 28)", p. 176.

[26] Expresia Evanghelistului Luca „egali cu îngerii" se găsește și la Filon (*De sacrif. Abel* 5.1); idei similare apar și în alte scrieri, ebraice și iudeo-creștine. Vezi J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, New York: Anchor Doubleday, 1985, p. 1305. Este o expresie grecească ce schimbă oarecum înțelesul mai semitic „hôs angeloi", de la *Marcu*. Ultimul este cu siguranță mai aproape de înțelesul din afirmația lui Iisus, potrivit căreia, cei ce vor învia din morți vor fi „ca îngerii"; ei nu se mai căsătoresc; legea leviratului (potrivit căreia un bărbat trebuie să aibă copii cu cumnata lui, pentru a păstra fratelui decedat linia genealogică – *Deuteronom* 25, 5; cf. *Facerea* 38, 8) nu mai este valabilă. Acesta este înțelesul pasajului, și nu că oamenii vor deveni „îngeri". Nu există în Biblie confuzie între ființele omenești și „puterile cerești cele fără de trup", despre care vorbește învățătura Bisericii.

naturii umane. În starea de după înviere, nu diferențierea sexuală este abolită, ci diferitele consecințe ale acestei diferențieri, printre care activitatea sexuală și relațiile de dominare și supunere. În terminologia modernă, spunem că în Hristos și în Împărăția Sa nu mai există un dezechilibru al puterii și o dominație corespunzătoare a iudeilor asupra grecilor (ca în primele comunități creștine), a celor liberi asupra sclavilor, sau a bărbaților asupra femeilor. Pasajul din *Galateni* 3, 28 se referă deci la sociologie, nu la ontologie. Acest text proclamă egalitatea între sexe și nu distrugerea genului.

Alți teologi ortodocși oferă o interpretare diferită acestor texte. Urmându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, care își bazează reflecția pe lucrarea „Despre crearea omului" a Sfântului Grigorie de Nyssa, ei neagă faptul că sexualitatea și diferențierea sexuală sunt componente esențiale ale naturii umane, și susțin că acestea apar ca o consecință a căderii. Valerie Karras, de pildă, își argumentează foarte interesant punctul de vedere. Interpretând învățătura patristică, ea afirmă că trupul omenesc în starea căzută nu este o reflectare a trupului divin. Sfinții Părinți, spune ea, „fac distincție între efectele fizice, emoționale și psihologice ale trupurilor noastre căzute, în special ale genului, și natura ultimă, nediferențiată sexual, a sufletului uman". Și continuă: „Dincolo de actul fizic sexual, genul în sine este privit de către Părinți ca un element adăugat umanității noastre datorită preștiinței lui Dumnezeu cu privire la cădere", pentru a ajunge la concluzia: „Dar dacă chipul lui Dumnezeu în umanitate nu se extinde asupra sexualității, și nici nu va fi diferențiată sexual după înviere, atunci nu există *nici o dimensiune spirituală și nici o semnificație ontologică a genului*[27].

Pe lângă faptul că introduce un dualism intolerabil trup-suflet în antropologia ortodoxă, această argumentație face de asemenea confuzie între gen și sexualitate, între „trup" și „carne". Un suport parțial pentru acest punct de vedere poate fi găsit în teza Sfântului Maxim potrivit căreia toate diviziunile din sânul creației vor fi în final depășite, inclusiv distincția între bărbat și femeie. Totuși, pentru Sfântul Maxim, această distincție nu este rea în sine și nici nu este o

[27] "Patristic Views on the Ontology of Gender", p. 113-119; accentuări adăugate.

consecință a căderii. La fel ca celelalte patru distincții (paradis – lumea locuită, rai – pământ, inteligibil – sensibil, necreat – creat), diferențierea sexuală este un dat al ordinii create. Ea este susceptibilă de păcat și această susceptibilitate se exprimă prin sexualitatea decăzută. Procrearea sexuală a devenit necesară ca o consecință a păcatului, care este moartea. Comentând *Ambigua* Sfântului Maxim, Lars Thunberg spune: „Din moment ce Sfântul Maxim presupune că Dumnezeu a pregătit o altă formă de înmulțire pentru omul fără păcat, această perspectivă negativă asupra sexualității nu implică faptul că forța reproductivă a omului este cu desăvârșire rea. Ea poate fi folosită într-un mod pozitiv, spiritual. Elementele masculin și feminin nu sunt menite să dispară, ci doar să fie subsumate principiului naturii umane"[28].

Ceea ce trebuie remarcat aici este faptul că diviziunea între bărbat și femeie, se referă la sexualitate, nu la gen. În același mod, când Sfântul Maxim vorbește despre afecte care „nu au fost de la început create ca elemente ale naturii umane", el numește „plăcerea și întristarea, dorința și frica, și cele ce decurg din acestea"[29]. Încă o dată, el se referă la pasiuni sexuale sau de alt tip, și nu la gen.

Încercând să demonstreze că toți Sfinții Părinți (și nu doar Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim) învață că genul este „un element adăugat umanității numai datorită preștiinței lui Dumnezeu cu privire la căderea omului", Dr. Karras face referire la punctul de vedere al Sfântului Ioan Damaschin din pasajele privitoare la feciorie și la viața conjugală cuprinse în opera sa: „Ioan Damaschin rezumă întreaga tradiție patristică afirmând că Dumnezeu, în preștiința Sa, a creat umanitatea împărțită pe genuri, în scop procreator"[30]. Sfântul Ioan susține că fecioria era o calitate originară, înnăscută, a naturii umane în starea ei dinainte de cădere. Abia după ce moartea a intrat în lume, ca o consecință a păcatului, procrearea sexuală a devenit necesară, în scopul de a conserva neamul omenesc. Este adevărat că Sfântul Ioan prețuiește mai mult fecioria decât viața conjugală. Dar, încă o dată, aici

[28] *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 82.
[29] *Filocalia*, vol. III, Humanitas, București, 1999, p. 39-40.
[30] *Op. cit.*, p. 116, "On the Orthodox Faith", IV. 24.

este vorba de sexualitate. Nu se face nici o referire la diferențierea sexuală care, așa cum afirmă atât el cât și majoritatea mărturiilor patristice, apare o dată cu crearea primului bărbat și a primei femei în starea lor dinaintea căderii. Într-adevăr, în același capitol, Sfântul Ioan Damaschin afirmă că este „bună" căsătoria (chiar dacă fecioria e mai „bună"), citând binecuvântarea căsătoriei făcută de Iisus în Cana (*Ioan* 2), precum și porunca din *Epistola către Evrei* 13, 4: „Cinstită să fie nunta întru toate și patul nespurcat". Chiar și aici, accentul cade pe curăție și castitate în relațiile conjugale. Prin urmare, Sfântul Ioan poate spune în concluzie: „căsătoria este bună" atâta timp cât relațiile sunt firești și „nebunia dorinței" nu se concretizează în acte nefirești sau împotriva firii (*anomos*)[31].

Nimic până aici nu constituie argument în sprijinul ideii că genul a apărut abia după cădere sau că nu este un element constitutiv al naturii umane. Pe de altă parte, în concepția patristică, sexualitatea este în mod cert post-lapsariană[32], accentuând acest lucru pentru a evita ideea potrivit căreia concupiscența[33] și alte pasiuni sunt expresii ale naturii create, care este în mod esențial „bună". Totuși, nu se poate afirma că sexualitatea este rea în sine sau că activitatea sexuală este păcătoasă. Combătând „povestirile evreiești" și noțiunile veterotestamentare de *curăție* și *necurăție*, Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă: „toate lucrurile sunt curate. Dumnezeu nu a făcut nimic necurat, pentru că numai păcatul este necurat. Acela ajunge în suflet și îl pângărește [...] Puteți vedea câte feluri de necurății există (din punct de vedere omenesc). Totuși, Dumnezeu a făcut nașterea de prunci și sămânța împerecherii"[34]. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, nu funcția biologică este păcătoasă, ci greșita ei întrebuințare. De aceea, în aceeași omilie, el afirmă că cel care săvârșește adulter este necurat „nu din pricina relațiilor intime (pentru că din acest punct de vedere, fiecare bărbat care trăiește cu soția sa ar fi necurat), ci datorită răutății actului și din cauza prejudiciului adus aproapelui". Prin urmare, nu relația sexuală în

[31] Sfântul Ioan Damaschin, "Exposition of the Orthodox Faith", *NPNF* 2nd series vol. IX, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976, p. 97.

[32] După căderea în păcat.

[33] Înclinare către plăceri senzuale, trupești.

[34] *Omilii la Epistola către Tit*, III, *NPNF* XIII, p. 530-531.

sine face adulterul un păcat, ci intențiile inimii și împrejurările ce însoțesc actul.

În orice caz, nici o exegeză rezonabilă a pasajelor citate mai sus (*Galateni* 3, 28; *Marcu* 12, 25) nu poate ajunge la concluzia că genul va fi eliminat după înviere, așa cum textul din cartea *Facerii* 1, 26-27, nu poate fi interpretat în sensul că genul nu era un aspect esențial sau „natural" al omului înainte de cădere (ce înseamnă, de fapt, că „i-a făcut bărbat și femeie" ?). La fel stau lucrurile și în cazul afirmației că distincția sexuală a existat înainte de cădere doar pentru că Dumnezeu știa dinainte că omul va păcătui și va aduce moartea în lume, deci procrearea sexuală va fi necesară pentru a asigura continuitatea speciei umane. Această idee nu numai că nu apare în textele scripturistice, dar ea este contrazisă de pasajul biblic referitor la creație, care include diferențierea în activitatea creatoare „bună" a lui Dumnezeu, de binecuvântarea căsătoriei în Cana și de învățătura Sfântului Pavel despre trup ca „mădular al lui Hristos" (I *Corinteni* 6, 15), care chiar în starea căzută este capabil de sfințire (I *Tesaloniceni* 5, 23). Mult mai clară este afirmația Mântuitorului care confirmă bunătatea genului și locul său în iconomia divină: „Dar de la începutul făpturii, bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu", astfel încât în cadrul căsătoriei, „nu mai sunt doi, ci un trup" (*Marcu* 10, 6-8)[35].

Prin urmare, genul nu este o reflexie târzie și nici o concesie făcută răutății omenești. Thomas Hopko scrie: „Diferențierea sexuală a făpturilor umane este un element esențial al capacității lor de a reflecta și de a participa la viața divină, al cărei conținut este dragostea. Numai ca bărbat și femeie, într-o comuniune strânsă, ființele umane se

[35] Într-o anumită măsură, problema este una metodologică. Mai exact, ea derivă dintr-o tendință spre *texte-probă*: selectarea unor pasaje din Scriptură sau din Sfinții Părinți și comentarea lor în afara contextului. Această ispită ne pândește pe toți, ea se ascunde în încercările noastre de a extrage din mărturiile biblice și patristice învățături *sistematice* care de fapt nu se află acolo. Datorită importanței argumentării doamnei Karras și a semnificației acestei argumentări pentru antropologia ortodoxă, ar fi de folos să aruncăm o privire mai atentă la trimiterile patristice pe care le aduce în sprijinul tezei sale. Vezi nota extinsă de la sfârșitul acestui paragraf.

împlinesc ca și făpturi create după chipul și asemănarea lui Dumnezeu"[36].

Confuzia între termenii „carne" și „trup" pare să fie responsabilă în mare măsură de opinia gnostică potrivit căreia trupul – și, o dată cu el, genul – „nu are o dimensiune spirituală și nici vreo semnificație ontologică"[37]. O astfel de opinie se bazează pe ideea că trupul căzut, fizic, nu reflectă chipul lui Dumnezeu și, prin urmare, genul nu este un aspect esențial al umanității noastre. Am arătat că această opinie presupune un dualism trup-suflet care este străin Scripturii și Tradiției ortodoxe. Ceea ce Dr. Karras numește „trupul în starea post-lapsariană", este în realitate acea *orientare* a trupului pe care Sfântul Pavel o numește „carnea" (*sarx*) sau „vechiul Adam"[38]. „Carnea" se

[36] Dr. Karras citează acest pasaj și îl critică, dar își concentrează comentariul asupra întrebării dacă genul reflectă Persoanele Sfintei Treimi. Aceasta este o problemă dificilă – pe care Thomas Hopko a tratat-o cu mare atenție – dar nu privește teza sa principală, potrivit căreia genul este un „element esențial" al existenței umane, necesar pentru stabilirea comuniunii în dragoste între soți și apoi între aceștia și Dumnezeu.

[37] Un bine cunoscut *loghion* din Evanghelia gnostică după Toma (Log. 27) pare să susțină ideea că diferența de gen va dispărea în Împărăția lui Dumnezeu. Ca replică la întrebarea ucenicilor: „Noi, fiind copii, vom intra în Împărăție?", Iisus răspunde: „Când faceți din doi unul, și faceți lăuntrul ca și afară și cele de sus ca și cele de jos astfel ca să vă aduceți bărbatul și femeia într-unul singur, ca bărbatul să nu devină bărbat și femeia să nu devină femeie; când veți face ochi în locul unui ochi și o mână în locul unei mâini și un picior în locul unui picior și un chip în locul unui chip, atunci veți intra în împărăție" (Angela Marinescu, *Evanghelia după Toma*, Anastasia, București, 1997, p. 54 – 55). Feminiștii au folosit această scriere apocrifă în sprijinul ideii că diferențierea sexuală (și în special dominația masculină) va dispărea în Împărăția lui Dumnezeu. Ironia este că teologia gnostică a lui „cel singur" (*monachos*), în ciuda impresiei ce rezultă din acest *loghion*, afirmă de fapt că femininul va fi absorbit de masculin. Noul „chip" nu înseamnă ceva androgin și nici lipsa sexului, ci „dominația masculină". Este unul din motivele pentru care Biserica nu a acceptat această scriere gnostică drept „Evanghelia a cincea".

[38] *Sarx* se referă la natura umană ca atare (*Ioan* 1, 14; vezi referințe în J. Chryssavgis, *The Ascent to Heaven*, p. 66, n. 110), care de fapt semnifică *the carnal mind* (cugetul trupului): „dorința cărnii este moarte" (*Romani* 8, 6).

referă în primul rând la aspectul superficial al ființei noastre, locul pasiunilor, în permanență supus ispitelor și păcatului. Termenul pe care Sfântul Pavel îl opune „cărnii" este nu „trupul", ci „duhul". Deși limbajul biblic și patristic este fluid, termenul „trup" (*sôma*) arată în general întreaga ființă: inimă, minte, carne și duh (sau suflet). La înviere, trupul va fi cu siguranță schimbat: transformat dintr-un „trup fizic" într-un „trup duhovnicesc" (I *Corinteni* 15, 44), dar va rămâne un trup unic, un singur ipostas, în continuitate cu existența sa terestră personală. (Să luăm, de pildă, arătarea lui Iisus înviat către Maria Magdalena și ucenicilor Săi: *Ioan* 20, *Luca* 24, etc. Deși în primul moment nu e recunoscut, o dată ce se descoperă prin cuvânt sau prin „frângerea pâinii", El este perceput ca ceea ce este El în identitatea Sa personală unică: Domnul înviat este același cu Iisus din Nazaret).

E adevărat că literatura ascetică vorbește adesea despre trup în termeni negativi. Este vorba de fapt de lupta pe care monahii trebuie să o ducă pentru păstrarea castității și a curăției gândului. Totuși, atunci când Părinții folosesc cuvântul „trup" în acest context, ei se referă de regulă la noțiunea paulină de „carne", locul războiului spiritual. „Carnea" și „trupul" nu sunt componente separate ale persoanei umane care se află în opoziție față de „suflet", așa cum „carnea" și „duhul" sunt părți sau aspecte diferite ale ființei noastre ce se află permanent în război. Aceasta este părerea comună, susținută și de faptul că nici Scriptura și nici scrierile patristice nu folosesc termenii în mod sistematic. „Sarx" (carne) și „sôma" (trup) reprezintă *totalitatea* persoanei, dar sunt privite din perspective diferite. De asemenea, atunci când termenii „carne" și „duh" sunt folosiți împreună în contextul dualismului etic al Sfântului Pavel, fiecare se referă la persoana întreagă: „carne" pentru omul căzut și „duh" pentru omul mântuit. Expresiile pauline „cugetul duhului" și „cugetul cărnii", se referă deci la o orientare specifică a *întregii ființe*: spre viață și pace sau spre moarte (*Romani* 8, 5 - 6)[39].

[39] John Chryssavgis exprimă clar acestea în *The Ascent to Heaven*, p. 52: "Flesh " – „carnea" în epistolele Sfântului Pavel înseamnă omul căzut, în totalitatea sa, în timp ce „duh" se referă la omul întreg, răscumpărat. *Sarx* este omul cel vechi care trebuie pus de-o parte, pentru a îmbrăca „omul cel nou" (*Efeseni* 4, 22 și *Coloseni* 3, 9). Același lucru se poate spune despre „suflet" (evreiește *nephesh*, greacă *psychê*); omul nu *posedă* suflet, ci *este* un suflet viu (*Facerea* 2, 7, *nephesh*

Prin urmare, „carnea" vizează orientarea persoanei spre păcat şi moarte, de vreme ce „cugetul cărnii" se concentrează asupra lucrurilor acestei lumi şi nu asupra lui Dumnezeu. Pe de altă parte, „trupul" poate fi folosit în multe moduri. El poate reprezenta aspectul fizic sau psihologic al fiinţei noastre, fiind aproape sinonim în acest sens cu termenul „carne". Dar el mai semnifică şi întreaga persoană, care prin har se poate transfigura după chipul lui Hristos. Primul sens îl găsim în meditaţia Sfântului Pavel despre „trupul morţii", unde sinele (eul) este „carnal, vândut păcatului" (*Romani* 7, 14-25). Cel de-al doilea sens, îl găsim în apelul său de a „prezenta trupurile noastre ca o jertfă vie, sfântă şi plăcută lui Dumnezeu" (*Romani* 12, 1) şi în mustrarea făcută corintenilor (I *Corinteni* 6, 18-20). Combinarea celor două sensuri apare în *I Corinteni* 15, 38 - 39, unde *sarx* este sinonim cu *sôma*. În sfârşit, sensul normativ apare din nou în mod clar în pasajul ce urmează (15, 44): la înviere, trupul fizic pământesc (*sôma psychikon*) va fi transformat într-un trup spiritual ceresc (*sôma pnevmatikon*). Apostolul se referă aici nu doar la carne, ci la întreaga persoană, la fiinţa întreagă a omului. Toate acestea ne duc la concluzia că umanitatea (adică „trupul" în stare pre-lapsariană) include şi genul, iar diferenţierea sexuală, ca aspect esenţial al existenţei trupeşti, va fi păstrată şi la înviere[40]. Diferenţierea sexuală este inerentă naturii

hayyah, psychên zôsan).

[40] Dr. Karras afirmă că acest lucru introduce inevitabil – şi eretic – „un nivel ontologic intermediar între *esenţă* sau *natură* ... şi manifestarea ei concretă în *persoană* sau *ipostas*, iar aceasta duce la „negarea libertăţii absolute a persoanei în relaţia ei cu Dumnezeu şi cu celelalte persoane umane". Dacă genul sau diferenţierea sexuală este înţeleasă ca o „funcţie" sau un „element esenţial" al naturii umane, atunci nu se mai poate ajunge la o asemenea concluzie. În mod sigur, natura trebuie depăşită: persoana, exercitându-şi libertatea, trebuie să treacă dincolo de limitele necesităţii naturale, pentru a atinge asemănarea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea. Totuşi, natura şi persoana nu sunt două principii opuse. În limbajul lui Leonţiu de Bizanţ, natura este „enipostaziată". Ea este „conţinută de" sau este proprie, „specifică" persoanei. Pentru Vladimir Lossky „natura este conţinutul persoanei, iar persoana, existenţa naturii". Dacă natura este „depăşită" în creşterea dinamică spre asemănarea divină, ea nu este distrusă sau eliminată, ci este transformată în ceea ce trebuia să fie de la început. Ceea ce dispare este *fragmentarea* naturii în entităţi individuale. *Theôsis-ul* implică transformarea individului într-o *persoană* care exprimă complet şi perfect natura umană, creată

umane, ea fiind dăruită de Creator „de la început". Prin urmare, nu putem accepta teza potrivit căreia genul nu are „nici o dimensiune spirituală, nici o semnificaţie ontologică".

Ca funcţie esenţială a naturii umane, genul permite procrearea care, nu în urma căderii, ci de la început, este binecuvântată de către Dumnezeu ca mijloc prin care persoanele care-I poartă chipul, să poată participa la activitatea Sa creatoare (*Facerea* 1, 28; 2, 23-24). Dacă evităm să confundăm genul cu sexualitatea (căzută), atunci este evident că genul are într-adevăr şi „semnificaţie ontologică", precum şi o profundă „dimensiune spirituală". Prin el, bărbatul şi femeia pot împlini porunca divină de a se înmulţi şi a umple pământul, dar se pot împlini şi unul pe celălalt prin iubire.

Lăsând la o parte întrebarea dacă Sfânta Treime se poate oferi ca prototip, genul ca funcţie a existenţei trupeşti este dăruit de către Dumnezeu şi binecuvântat de către El, când l-a creat pe om. Deci, semnificaţia lui se extinde dincolo de plăcerea fizică şi chiar dincolo de procreare. Pentru că în cele din urmă, genul, care se exprimă în iubirea sexuală, este o imagine sau icoană a legăturii nupţiale ce-L uneşte pe Hristos cu toţi cei care aderă la El prin credinţă. Totuşi, acest lucru poate avea loc doar în *contextul căsătoriei creştine*, pe care am numit-o „unire conjugală monogamă, heterosexuală şi binecuvântată". Acesta este singurul context care permite genului şi expresiei sale sexuale să primească o autentică valoare *sacramentală*. Unirea bărbatului cu femeia pentru a crea „un singur trup" este o taină profundă (*mystêrion, sacramentum*) – ne spune Apostolul – şi este legată de unirea mistică, sacramentală între Hristos şi Trupul Său, Biserica. Christos Yannaras vorbeşte de acest aspect sacramental astfel: „Prin taina Căsătoriei,

pentru a reflecta asemănarea cu natura divină. Astfel, Lossky poate afirma (împotriva Sfântului Grigorie de Nyssa şi a Sfântului Maxim) că Eva, luată din trupul lui Adam, „os din osul lui, carne din carnea lui", noua persoană umană, a completat firea lui Adam; Eva a fost o singură natură cu el, un singur trup cu el. Prin urmare, el ajunge la concluzia că: „Persoana devine chipul desăvârşit al lui Dumnezeu prin dobândirea asemănării, care înseamnă desăvârşirea naturii comune tuturor oamenilor". Din moment ce această natură comună aparţine în aceeaşi măsură lui Adam şi Evei înainte de păcat, se poate înţelege că genul este un element esenţial al naturii umane, care va rămâne şi în viaţa de după înviere.

[40] *Libertatea moralei*, p. 167.

Biserica îi conferă iubirii – „eros"-ului – dimensiunea-i plenară, eliberând puterea iubitoare a omului de supunere la necesitatea naturală și manifestând în unirea bărbatului cu femeia o imagine și o împlinire a Bisericii, harisma „adevăratei vieți"[41].

În aceeași tonalitate, Ortodoxia privește căsătoria ca pe o vocație creștină, *o unire în și cu Hristos*[42]. Ținta finală a acestei vocații este identică cu a monahismului: *theôsis* sau participarea eternă la viața lui Dumnezeu. Ca și monahismul, căsătoria creștină presupune o continuă asceză: o luptă spirituală, bazată pe pocăința permanentă. Yannaras scrie: „la adevărata feciorie și adevărata căsătorie se ajunge pe același drum al crucii: negarea de sine, și dăruirea ascetică de sine"[43]. Această Cale a Crucii e simbolizată în ceremonia ortodoxă a căsătoriei de cununile nupțiale, care sunt coroane ale victoriei și martiriului în același timp. „O, Sfinților Mucenici" cântă Biserica în timpul procesiunii nupțiale „care bine v-ați nevoit și v-ați încununat, rugați-vă Domnului să se mântuiască sufletele noastre".

Căsătoria creștină angajează cuplul într-un război duhovnicesc neîncetat, la fiecare nivel al vieții celor doi. Prin pocăință continuă și prin căutarea iertării, mândria se transformă în afecțiune, iar dorința egoistă în devoțiune jertfelnică. Pe de altă parte, această luptă îi unește pe cei doi într-o lucrare „preoțească", întrucât ei se oferă fiecare pe sine și unul pe celălalt lui Dumnezeu, ca o „jertfă de laudă". *Telos*-ul sau ținta finală a unirii conjugale este deci mântuirea celuilalt[44], de care

[42] Deci „căsătoriile" făcute în afara binecuvântării sacramentale a Bisericii sunt simple aranjamente sociale, consfințite din motive juridice (protecția copiilor, transferul de proprietate, etc.), dar fără vreo valoare spirituală. Faptul că cei mai mulți creștini văd în căsătorie doar ceva mai mult decât o convenție practică, explică rata mare a divorțurilor. Acesta este un subiect pastoral de importanță majoră ce trebuie abordat în fiecare comunitate parohială.

[43] *Ibid.*, p. 168.

[44] Vigen Guroian exprimă foarte clar acest lucru: „Căsătoria este o formă de martiriu, [...] o imagine și o experiență ce anticipă *noua făptură* în care *erôs-ul*, purificat prin castitate și eliberat de senzualitate, este transformat într-o dorință ne-egoistă și o preocupare activă pentru binele celuilalt. De asemenea, jertfa de sine devine o comuniune liberă, neconstrânsă de păcat sau de necesitatea naturală. Căsă-

ești legat veșnic printr-un legământ de credincioșie și iubire jertfelnică. Dată fiind banalizarea căsătoriei în zilele noastre, chiar în cadrul cuplurilor creștine, aceasta este cu siguranță o „învățătură grea" pe care mulți ar ridiculiza-o. Dar ea trebuie rostită în bisericile noastre, dacă vrem să se concretizeze în experiența noastră. La fel trebuie afirmate consecințele acestei învățături pentru toate aspectele comportamentului sexual, inclusiv relațiile pre-conjugale, extra-conjugale și homosexuale, precum și masturbarea și pornografia. În următorul capitol mă voi referi pe scurt la implicațiile morale ale fiecăruia din acestea.

Notă extinsă

În privința punctului de vedere expus de către Dr. Karras, potrivit căruia diferențierea sexuală nu va mai exista după înviere, trebuie să examinăm contextul în care apar textele ce vin în sprijinul acestei idei. Doamna Karras citează pasaje întregi din Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie Teologul pentru a susține idea potrivit căreia „Părinții afirmă că trupul fizic nu reflectă chipul lui Dumnezeu". „Sfântul Vasile – spune ea – este ferm în distincția pe care o face între persoana exterioară și cea lăuntrică. Omul *adevărat* este cel lăuntric; cel exterior, pur și simplu *ține* de omul lăuntric". Ea adaugă apoi un citat din Sfântul Grigorie: „Natura femeii o depășește pe cea a bărbatului în lupta comună pentru mântuire și demonstrează că distincția dintre masculin și feminin este una a trupului, nu a sufletului".

Ea încearcă să demonstreze că ontologic – la nivelul sufletului – bărbatul și femeia sunt creați la fel. Acest lucru este dincolo de orice dubiu, atât în Scriptură cât și la Sfinții Părinți. Dar se face apoi un salt de la egalitatea esențială, ontologică dintre bărbat și femeie, la dubla concluzie că *trupul* nu reflectă chipul lui Dumnezeu și că, prin urmare, diferențierea sexuală va dispărea în existența înviată. Raționamentul acesta presupune un dualism între „omul exterior" (trupul) și „omul lăuntric" (sufletul), riscând o îndepărtare de concepția biblică și patristică.

Atunci când distinge între omul „exterior" și cel „lăuntric" (literal, omul „manifest", *anthrôpos phainomenon*, și omul „dinlăuntru" sau „interior", *anthrôpos esô*), Sfântul Vasile se referă la distincția făcută de Sfântul Pavel în *Epistola a II-a către Corinteni* 4, 16: „Chiar dacă omul nostru cel din afară (*exô anthrôpos*) se trece, cel dinăuntru (*esô hêmôn*) se înnoiește din zi în zi".

toria devine o intrare în Împărăție prin răstignire (*askêsis*)", [*Incarnate love*, p. 105].

Nu este vorba aici de trup în contrast cu sufletul. Apostolul, preluând într-un context creștin o temă familiară din filosofia platonică, neoplatonică și stoică, pune în contrast viața interioară a persoanei – umplută și condusă de Duhul – și dimensiunea „cărnii", care este supusă păcatului și ispitei (din context observăm că se are în vedere deteriorarea fizică ca urmare a persecuției și a solicitării extreme în misiunea apostolică a Sfântului Pavel).

Cu alte cuvinte, „omul lăuntric" reprezintă „noua făptură" în Hristos, persoana umană umplută de Duh și întărită prin credință (*Efeseni* 3, 14-19; *Coloseni* 3, 10). De cealaltă parte, „omul exterior" este „vechiul Adam": aspectul vizibil, vulnerabil al existenței umane, supusă păcatului și „trecerii". Tensiunea nu este dualistă (trup-suflet), ci *eshatologică*. Este vorba de transformarea continuă a întregii persoane, de la creația veche la cea nouă (II *Corinteni* 5, 17), din slavă în slavă (II *Corinteni* 3, 18), ce va culmina la înviere. Sfântul Pavel arată că Mântuitorul, prin această transformare spirituală, „va schimba trupul (*sôma*) nostru smerit ca să fie asemenea trupului slavei Sale" (*Filipeni* 3, 21). Această metamorfoză eshatologică se referă la „trup", adică la întreaga persoană, în identitatea ei „ipostatică" originară.

Sfântul Vasile îl urmează pe Sfântul Pavel atunci când distinge „doi oameni" (*duo gnôrizô anthrôpous*): unul manifest și un altul ascuns, nevăzut. În unele privințe, spune el, noi suntem „dubli" sau „duali" (*diploi*), dar suntem, de fapt, în mod esențial o ființă „lăuntrică" (*endon esmen*). Dualitatea se referă la ceea ce este esențial: viața „interioară" a „noii făpturi în Hristos", în contrast cu ceea ce trece: trupul (fizic), pasiunile. Ceea ce rămâne este „sufletul" (*psyche*), adaugă el, adică rațiunea umană ca aspect al chipului lui Dumnezeu.

Confuzia apare datorită faptului că Sfântul Vasile, alături de mulți alți Părinți greci, folosește în același timp limbajul biblic și cel filosofic. Luat în afara contextului, acest pasaj poate fi interpretat în sensul în care dorește Dr. Karras, sugerând un dualism fundamental în gândirea Sfântului Vasile între trup și suflet. Cuvântul „trup" se poate referi, într-adevăr, la aspectul coruptibil al existenței umane (deși mai potrivit ar fi termenul „carne"). În aceeași omilie (1, 6), de pildă, Sfântul Vasile – urmând pe Platon, Filon și Origen – limitează sensul cuvântului *sôma* (trup) la aspectul tranzitoriu, schimbător al omului, care nu reflectă chipul lui Dumnezeu: „nu suntem după chipul lui Dumnezeu prin trup. Pentru că forma trupească este supusă stricăciunii". Subiectul aici este „formă" (*morphê*) și „forma trupească" este într-adevăr trecătoare, în așa măsură că Sfântul Vasile o identifică cu ceea ce este coruptibil (de exemplu creștere, îmbătrânire, sănătate bună sau proastă, patimi). În acest sens, „trupul" este apropiat ca sens „cărnii". Într-un alt loc, Sfântul Vasile folosește noțiunea de *sôma* în sensul ei larg, normativ, referindu-se la *persoană* în totalitatea ei. [Cf. I:2, unde „trup" este echivalentul „sinelui", care, așa cum se indică la I: 2, 20, exprimă măreția Creatorului și implică faptul că – într-o anumită măsură – *sôma egô* chiar reflectă imaginea divină. Prin contrast la I: 6, 1-5; I: 7, 15 și II: 3; II: 5; II: 2, 20f, unde „trup" semnifică persoana întreagă, creată după chipul lui Dumnezeu. Chiar și în referirile anterioare, unde Sfântul Vasile pare să vorbească de un dualism trup-suflet, contextul este *moral*, nu ontologic. În I: 7: 5, de exemplu, virtuțile sufletului în evoluția sa spre desăvârșire se manifestă în și prin trup, care este „instrumentul" sufletului și nu antiteza sa ontologică].

Dr. Karras îl citează, de asemenea, pe Sfântul Grigorie Teologul (care laudă virtutea surorii sale Gorgonia), afirmând că „distincția între bărbat și femeie este una trupească, nu sufletească". Scopul ei este de a dovedi convingerea Sfântului Grigorie că virtuțile morale ale femeii sunt egale sau chiar mai mari decât cele ale bărbatului. Sufletul este sediul virtuților, pe care bărbatul și femeia le împărtășesc în aceeași măsură, femeia fiind în unele privințe superioară. Totuși aceasta nu înseamnă că genul este strict fizic și va dispărea în viața de după înviere. Preocuparea ei lăudabilă de a accentua „egalitatea ontologică" dintre bărbat și femeie o conduce la concluzia nefondată potrivit căreia, deoarece o femeie poate întrece un bărbat în problemele spirituale și deoarece verbul *andrizô* („a fi bărbătesc") este folosit pentru a descrie femeile sfinte, urmează că diferențierea sexuală nu va mai exista după înviere.

De fapt, tot ce poate fi spus aici e ceea ce chiar ea afirmă: faptul că *andrizô*, în limbajul patristic, „este folosit pentru a trece dincolo de diferențierea sexuală tradițională". Putem accepta acest lucru dacă înțelegem diferențierea sexuală tradițională nu în sens ontologic, ci în sensul unei discriminări, considerând femeia inferioară bărbatului (moral, spiritual și chiar fizic). Dacă însă înțelegem prin aceasta că genul în sine nu va fi o caracteristică a trupului înviat (*sôma pneumatikon* din I *Corinteni* 15, 44), concluzia pur și simplu nu rezultă din premise.

Același lucru îl putem spune despre un alt pasaj, luat dintr-un panegiric rostit de către Sfântul Grigorie la moartea fratelui său, Sfântul Cezar. Punând alături *Galateni* 3, 28 și *Coloseni* 3, 11, Sfântul Grigorie afirmă că suntem una în Hristos, „că putem să nu mai fim bărbat și femeie, barbar, scit, sclav sau liber, ci putem purta în noi *forma* lui Dumnezeu" (*ton theion charaktêra*: „amprenta divină" – așa cum Hristos Însuși este chiar „amprenta" naturii sau ființei Tatălui, *Evrei* 1, 3). Trebuie să ne amintim că este vorba de o predică rostită la o înmormântare, în care Sfântul Grigorie vorbește despre taina morții și despre nădejdea învierii. În această viață, spune el, suntem legați atât de carne (*sarkos*), cât și de spirit (*pneumatos*). „Trebuie să mă îngrop cu Hristos,

să înviez cu Hristos, să fiu împreună moștenitor cu Hristos, să devin un fiu al lui Dumnezeu, chiar dumnezeu însuși" (*huion genesthai theou, theon auton*). Totul trebuie privit din perspectivă eshatologică, inclusiv trimiterea din *Epistola către Galateni* 3, 28. Sfântul Grigorie distinge între pământesc și ceresc, muritor și nemuritor, umil și înălțat. În acest context funerar, el deplânge caracterul schimbător al existenței pământești. El mulțumește totuși că moartea lui Cezar i-a reamintit de esența credinței sale, din moment ce aceasta l-a făcut „mult mai doritor să părăsească lumea acesta". Accentul său cade pe unitatea în Hristos, unde toate diferențele lumești vor fi depășite, inclusiv cele care separă sexele, grupurile etnice și clasele sociale. Prin urmare, *accentul este pus pe eliminarea diviziunii și nu pe particularitatea ontologică a persoanelor în cauză*. Aceasta înseamnă că este greșit să se folosească acest pasaj (ca și cel al Sfântului Vasile) pentru a afirma că „trupul" nu reflectă chipul lui Dumnezeu sau că genul nu va fi o caracteristică a existenței personale în Împărăția lui Dumnezeu. [Critici similare au fost aduse poziției lui Karras de către David Ford, *Women and Men in the Early Church*. A se vedea în special p. 148, nota 2, care face referire la un alt articol al lui Karras unde acesta susține că, potrivit Sfântului Ioan Gură de Aur, în viața de apoi nu va mai exista diferență de gen. Profesorul Ford face referire la „convingerea Sfântului Ioan Gură de Aur că în mod cert căsătoria realizată pe pământ va continua într-un anume mod în Rai", și concluzionează, pe baza propriilor cercetări asupre gândirii Sfântului Ioan Gură de Aur, că „pentru acesta, distincțiile de gen se vor prelungi în tărâmurile cerești. (Și în mod cert, putem adăuga, Theotokos nu va înceta vreodată să fie mama Fiului lui Dumnezeu)". În capitolul al doilea din acest studiu el oferă o perspectivă generală asupra teologiei Sfântului Ioan Gură de Aur asupra căsătoriei].

Mai putem adăuga un lucru, nesemnificativ în aparență: Sfântul Grigorie îl numește pe Cezar cu pronumele „el"! Pentru Sfântul Grigorie, fratele răposat nu este mai puțin „bărbat" decât atunci când era în viață; și nimic nu sugerează că „masculinitatea" va dispărea la înviere. Cei care progresează în *theôsis*, în asemănarea cu Dumnezeu, până când „devin dumnezei" poartă aceeași identitate personală pe care au avut-o de la naștere. Ei nu devin androgini (și nici „neutri"). Această idee nu este contrazisă de Sfântul Grigorie care afirmă că în Dumnezeu vom „purta în noi numai amprenta divină" și vom fi modelați de către Dumnezeu astfel încât vom fi recunoscuți numai prin aceasta. Pentru că *persoana* e cea care ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, iar genul este un semn distinctiv esențial al identității personale.

Responsabilitatea legământului conjugal și comportamentul sexual

„Păcatul este o încercare de a umple un gol." - Simone Weil

Egalitatea sexelor

Din cele mai vechi timpuri a existat în mintea multor oameni un dezechilibru nedrept privind necesitatea fidelității sexuale și a responsabilității. Greutatea a atârnat mai mult pe umerii femeii, decât pe cei ai bărbatului. Aceasta se datorează, în parte, unei moșteniri neproporționale pe care am putea-o numi în limbajul modern „patriarhalism sexist". Acolo unde soția este considerată proprietatea soțului ei, ea trebuie să rămână fecioară până la căsătorie, iar după aceea să rămână „credincioasă" bărbatului său. Cu puține excepții, bărbatul nu suferă de astfel de îngrădiri. Cel puțin în teorie, dacă nu în practică, lucrurile capătă altă înfățișare o dată cu „schimbarea radicală" adusă de Iisus Hristos. Afirmația Sfântului Pavel, potrivit căreia „în Hristos nu este nici bărbat, nici femeie", are în vedere abolirea inegalității sociale și culturale între sexe. Ea se referă de asemenea la faptul că, în Hristos, bărbații și femeile poartă în aceeași măsură responsabilitatea pentru susținerea unui etos moral necesar pentru păstrarea integrității vieții familiale. Bărbatul trebuie să împlinească, la fel ca și soția, poruncile din *Epistola către Efeseni* 5. Dacă soția „se supune" bărbatului ca lui Hristos, această supunere o reflectă pe cea a Bisericii în relația ei cu Hristos. La fel, dacă bărbatul este capul familiei, acest lucru oglindește relația lui Hristos cu Trupul Său, Biserica. Bărbatul are datoria de a-și iubi soția așa cum „Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea" dintr-o dragoste jertfelnică și dezinteresată. Cheia acestei relații reciproce ne-o oferă versetul care introduce întregul pasaj din *Epistola către Efeseni* 5, 21: „Supuneți-vă unul altuia" din respect pentru Hristos, ca act de adorare a lui Hristos. Cu alte cuvinte, supunerea este reciprocă. Ea implică ambele părți,

dar într-un mod diferit: soția prin acceptarea bărbatului ca și „cap" al familiei, iar bărbatul prin iubirea oferită soției sale[45].

Datoriile și obligațiile relației conjugale sunt reciproce și întru totul egale. Soțul și soția exercită *funcțiuni* diferite în sânul familiei, la fel cum preotul și laicul o fac în „familia" comunității parohiale. Totuși, aceste funcțiuni sunt complementare, fiind eficace doar atâta timp cât se bazează pe egalitatea deplină și necondiționată a fiecărei părți implicate, în ce privește statutul ontologic și valoarea spirituală.

Autentica ierarhie în cadrul Sfintei Treimi sau în Biserică, presupune o astfel de egalitate. Ordinea în sânul Sfintei Treimi depinde de originea și funcțiunea fiecărui ipostas: Tatăl este sursa, cauza și izvorul nenăscut al Fiului și al Duhului, precum și al întregii creații; Fiul este născut din veci de către Tatăl și are în iconomia divină rolul de Descoperitor, Izbăvitor și Mântuitor; Duhul purcede din veci de la Tatăl și e trimis, în cadrul aceleiași iconomii, din Tatăl prin Fiul să creeze, să inspire, să sfințească și să susțină Biserica. Totuși, această lucrare complementară este posibilă doar pentru că cele Trei Persoane împărtășesc aceeași ființă și voință divină comună.

În cadrul Bisericii, relațiile ierarhice sunt de asemenea stabilite atât prin origine: Botezul și Hirotonia conferite de către Dumnezeu, cât și prin funcțiune: slujirea specifică asumată de ierarhia formată din episcop, preot, diacon și laic. Episcopul este păstorul conducător și apărătorul unității, drept învățând „cuvântul adevărului"; preotul e „părintele" comunității și slujitorul Sfintelor Taine; iar laicul e trimis spre a da mărturie lumii întregi. Dacă putem vorbi despre hirotonie ca Taină ce oferă „harul dumnezeiesc", putem susține de asemenea că acest har „pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește". El nu conferă însă vreun statut sau vreo valoare ontologică specială. Ierarhia presupune și chiar reclamă egalitatea deplină a membrilor săi, egalitate ce derivă din statutul de persoane create după

[45] Conceptul de „headship" (cap) este unul care trebuie exploatat mai mult decât a fost până acum. În ce măsură este el propriu relației conjugale și în ce măsură este condiționat din punct de vedere cultural? În societatea modernă, unde ambii parteneri lucrează sau unde soțul își asumă responsabilitatea domeniului casnic în timp ce soția își face o carieră, cum poate fi exercitată de către soț funcția sa de „cap" (headship) ?

chipul lui Dumnezeu și chemate în aceeași măsură la asemănarea dumnezeiască.

Același lucru se întâmplă în cadrul familiei. Dacă se poate vorbi despre o ordine ierarhică între soț, soție și copii, acest lucru se face cu referire la originea lor, exprimată funcțional în termeni de roluri specifice de tată, mamă și copil. Așa cum se arată în *Epistola către Efeseni* (5, 21; 6, 4) și în *Epistola către Coloseni* (3, 18-22), aceste roluri privesc datoriile și responsabilitățile celor care se împărtășesc în mod egal din noua viață în Hristos. Nu se poate vorbi de vreo superioritate spirituală sau ontologică a unui rol anume.

Și totuși, aceste roluri sunt specifice fiecărui gen în parte. Chiar dacă soțul de azi este sau nu cel care întreține familia și chiar dacă soția se ocupă sau nu de problemele casnice, ei își pot împlini îndatoririle și responsabilitățile ce decurg din legământul pe care l-au făcut, doar atâta timp cât își asumă rolul *patern* și, respectiv, *matern* în cadrul familiei. Desigur, există astăzi mai multă confuzie ca niciodată cu privire la conținutul acestor roluri. Motivul nu este însă vreo ambiguitate în funcțiunile stabilite de către Dumnezeu, ci mai degrabă este vorba despre o devalorizare a specificității de gen care s-a petrecut în societatea occidentală în ultimele decenii. Biserica privește critic „unisexismul" pentru că acesta promovează devalorizarea de care vorbeam, sfârșind într-un amestec al rolurilor celor două sexe. Dacă mănăstirile noastre insistă ca femeile să poarte fustă în loc de pantaloni atunci când participă la slujbe, și dacă unele parohii îndeamnă încă femeile să-și acopere capul, aceasta se petrece în primul rând pentru a înțelege și respecta specificitatea de gen și pentru a evita orice confuzie[46]. La fel în sânul familiilor, Biserica îndeamnă cuplurile să-și împlinească rolurile specifice, recunoscute în toate culturile ca *patern* și *matern*, oricât de dificil ar fi să definim exact acești termeni.

[46] Acesta este înțelesul remarcii Sfântului Pavel în 1 *Corinteni* 11, 2-16. Dacă femeia își acoperă capul „datorită îngerilor" este pentru că, în mintea evreilor și a creștinilor din acea vreme, îngerii erau responsabili de rânduiala (*taxis*) din locașul de închinare (cf. 1 *Corinteni* 14, 40) : „toate să se facă după rânduială și cu cuviință". Acoperirea capului ar putea fi recomandată și pentru a nu stârni pofta în ochii bărbaților. Dar este interzisă bărbaților și obligatorie pentru femei, în primul rând pentru a împiedica confuzia între sexe.

S-a afirmat pe bună dreptate că problema teologică majoră a zilelor noastre este cea a sexului și a sexualității. În această privință, există o dezbatere curentă ce vizează sensul paternității și al maternității. Pentru trasarea specificului celor două roluri, s-au folosit termeni ca „activ/pasiv", „jertfitor/receptiv", „protector/educator" și „după chipul lui Hristos/după chipul Duhului". Nici unul însă nu este potrivit, întrucât se poate ușor demonstra că fiecare expresie se referă atât la bărbat (soț) cât și la femeie (soție). Dezbaterea, ce include căutarea unui limbaj teologic adecvat, este totuși necesară și folositoare. Așa cum afirma J. Potter Stewart, referindu-se la pornografie, spunem despre specificitatea de gen că nu o putem defini cu exactitate, dar o putem recunoaște. Acest lucru confirmă o intuiție veche precum narațiunea din cartea *Facerii*: genul este un element esențial și durabil al umanității noastre, o funcție a naturii noastre umane „personalizate".

Am insistat atât de mult asupra acestui subiect, întrucât el este foarte important în discuția privind comportamentul sexual. Dacă genul și expresia sa sexuală nu are nici importanță ontologică și nici una spirituală, atunci comportamentul sexual se reduce la viața pământească, fără nici un fel de consecințe viitoare și veșnice. În acest caz, moralitatea sexuală ar fi o simplă problemă psihologică sau sociologică, și nu una teologică. Pe de altă parte, dacă sexele sunt ontologic egale și complementare, împărtășind o natură comună, dar oglindind, în moduri adecvate genului lor specific, frumusețea și perfecțiunea naturii divine, atunci conduita sexuală influențează direct creșterea persoanei către asemănarea cu Dumnezeu. Tradiția ortodoxă susține acest punct de vedere. După ce am accentuat semnificația veșnică a genului, ne-am referit și la egalitatea ontologică a sexelor, pentru a combate „sexismul" și exploatarea sexuală, dar și pentru a situa comportamentul sexual în cadrul legământului eshatologic și sacramental ce conferă soțului și soției o responsabilitate egală în atingerea prin har a îndumnezeirii existenței lor personale. Nimic din ceea ce putem spune despre sexul extra-conjugal sau homosexualitate (sau, de exemplu, despre avort și fertilizare *in vitro*) nu are vreo importanță teologică dacă nu afirmăm de la început că, în ochii lui Dumnezeu, bărbatul și femeia sunt (prin fire) ontologic egali și că fiecare gen posedă propria valoare eternă.

Virtutea castității

Care este atunci semnificația teologică a comportamentului sexual în cadrul și în afara unirii conjugale? Într-un cuvânt, sexualitatea este criteriul care determină și descoperă angajamentul nostru în cadrul legământului făcut de către Dumnezeu cu poporul Său. În mare măsură, angajamentul nostru și fidelitatea față de acest legământ se măsoară prin sexualitate. De notat faptul că vorbele lui Iisus cu privire la angajamentul de neîncălcat al căsătoriei sunt urmate de cele privind celibatul voluntar: „sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înșiși, pentru împărăția cerurilor" (*Matei* 19, 8-12). În Biserică există două vocații esențiale: nu celibatul „clerical" și „laic", ci celibatul consacrat și unirea conjugală binecuvântată. Deși mulți Sfinți Părinți preferă castitatea, Ortodoxia a afirmat în general că cele două vocații sunt egale în privința valorii spirituale și a posibilităților de a conduce pe om la mântuire. Biserica îi cheamă pe cei necăsătoriți la celibat din același motiv pentru care îi cheamă pe unii la viața monahală: ca prin harul Duhului să transforme pofta în iubire, eroticul în *erôs*. Totuși, Biserica învață despre căsătorie că are aceeași finalitate atunci când iubirea purificată și sfințită este oferită liber partenerului și copiilor.

Sexualitatea are deci o semnificație spirituală și teologică profundă, ca și calvarul în care lupta ascetică conduce către transcendența naturii umane decăzute. Dacă tradiția apostolică condamnă „păcatele cărnii", este pentru că drumul spre Împărăție trece prin castitate, fie în cadrul căsătoriei, fie al vieții celibatare. Prin autentica feciorie, omul se depășește mai degrabă decât se neagă pe sine. Ca disciplină a spiritului, ea promovează plinătatea, integritatea și stabilitatea persoanei, concentrând energia sexuală din direcția sinelui și a nevoilor sale, spre Dumnezeu.

Deși este pe deplin compatibilă cu sexualitatea conjugală, castitatea în cadrul căsătoriei va impune limite exprimării sexuale (împotriva expresiei hedoniste că „totul trece"), dirijând în același timp iubirea cuplului astfel încât să-i cuprindă pe amândoi partenerii în devoțiune, atenție și bucurie reciprocă. Pe de altă parte, castitatea ca feciorie este o vocație specială care reflectă, în primul rând, curăția personală, lepădarea de sine și credincioșia față de Dumnezeu a

Pururea Fecioarei Maria. Este o vocaţie eclezială, întrucât ea reflectă în şi pentru Biserică, credincioşia necompromisă cerută de la fiecare creştin faţă de legământul pecetluit de către Dumnezeu cu poporul Său. Credincioşia, în cazul ambelor vocaţii, înseamnă primirea iubirii pe care Dumnezeu o numeşte iubire *nupţială*, în viaţa cuplului căsătorit sau a călugărului solitar.

De aceea literatura ascetică abundă în imagini aparent contradictorii : cea a soţilor, al căror legământ conjugal şi comuniune cu Dumnezeu sunt adâncite prin castitate, şi cea a călugărului care se raportează la Dumnezeu printr-o virtuală unire nupţială. Prima imagine, care descrie ambele vocaţii – conjugală şi monahală – este cea a *căsătoriei*: căsătoria înţeleasă ca angajament etern al fidelităţii iubitoare între Hristos şi Biserică. *Telos*-ul sau împlinirea ambelor vocaţii constă în participarea veşnică la ospăţul conjugal al celui care este atât Mielul jertfit, cât şi Mirele (*Apocalips*ă 19, 9; 21, 2; 22, 17).

Sexualitatea premaritală

Acest tip de reflecţie ne oferă bazele trasării unor concluzii concrete cu privire la activitatea sexuală pre-maritală şi extra-conjugală, precum şi la homosexualitatea activă. Rostul principal al sexualităţii constă în procreare, care până nu demult a fost universal recunoscută ca avându-şi locul potrivit în cadrul uniunii familiale create de soţ şi soţie. Presiuni actuale privind crearea unor familii surogat, familii de homosexuali sau cu un singur părinte, deformează înţelegerea fundamentală a Bisericii asupra a ceea ce Dumnezeu numeşte „familie": un bărbat şi o femeie care devin „un singur trup", pentru adâncirea iubirii lor reciproce prin creşterea „roadei trupului lor". Prin urmare, puterea de a uni a căsătoriei este în mod esenţial legată de potenţialul ei procreator[47]. Dacă, dintr-un motiv anume, un soţ şi soţia sa

[47] Acest punct de vedere este împărtăşit şi de învăţătura tradiţională romano-catolică. Cf. *Humanae Vitae*, nr. 12: „Este o legătură strânsă între înţelesul unificator şi înţelesul procreator al actului conjugal şi ambele sunt esenţiale în actul conjugal. Această legătură a fost stabilită de către Dumnezeu şi omului nu-i este permis să o rupă după voia lui." (Citat din John F. Harvey, *The Truth About Homosexuality,* San Francisco, CA: Ignatius Press, 1996, 124, nr. 1). Acest argument este folosit în tradiţia catolică pentru a respinge

nu pot avea copii, unirea lor conjugală nu este diminuată. Dar, aşa cum arată suferinţa unui cuplu steril, căsătoria şi sexualitatea îşi găsesc împlinirea şi îşi ating scopul în aducerea pe lume a unei noi vieţi.

De aceea Ortodoxia, ca şi Catolicismul, insistă asupra faptului că, la fiecare act al relaţiei sexuale, cuplul trebuie să accepte posibilitatea concepţiei. În cazurile în care sunt luate măsuri pentru evitarea zămislirii, dar aceasta are totuşi loc, cuplul va trebui să primească această viaţă nouă cu recunoştinţă şi bucurie. Ei o vor primi ca un dar al lui Dumnezeu, o vor preţui, proteja şi hrăni pe toată perioada sarcinii. Dar mai ales, vor fi conştienţi că orice decizie de a avorta acea viaţă nu poate fi privită de Biserică decât ca cel mai mare păcat, echivalent cu crima. Spre deosebire de clericii catolici, episcopii şi preoţii ortodocşi de astăzi sunt de acord de obicei că în cadrul cuplurilor căsătorite ar putea să practice o formă de *planning familial*, incluzând unele metode de control al naşterii (adică al zămislirii). Totuşi, nu toţi sunt de aceeaşi părere. Acest dezacord ne arată că în Ortodoxie procrearea e înţeleasă ca principalul scop şi justificarea

contracepţia, considerată ca fiind imorală, de vreme ce fiecare act sexual trebuie să fie deschis procreării. Majoritatea eticienilor ortodocşi nu sunt de acord că legătura strânsă dintre dimensiunea unificatoare şi procreativă a actului sexual exclude folosirea în totalitate a mijloacelor contraceptive, dacă nu sunt avortive şi dacă există o cauză serioasă pentru prevenirea temporară a sarcinii. Vezi comentariile lui Stanley Harakas despre transmiterea vieţii, în *Living the Faith,* Minneapolis, MN: Light & Life Publishing, 1993, p. 130-136. Referindu-se la eticienii ortodocşi care acceptă unele forme de contracepţie, el spune: „mulţi din aceşti autori... pun accentul pe aspectul sacramental al căsătoriei, văzând relaţia sexuală dintre soţi ca un aspect al creşterii reciproce a cuplului în dragoste şi unitate. Acest fel de abordare nu numai că permite, dar şi încurajează relaţiile sexuale între soţ şi soţie, pentru ei înşişi, ca expresie a dragostei reciproce. Această părere încurajează clar folosirea metodelor contraceptive pentru scopul limitării numărului de copii". (132). Părintele S. Harakas discută în detaliu această problemă, în *Contemporary Moral Issues*, p. 78-82. El ajunge la următoarea concluzie: „Ceea ce afirmăm noi este că, dacă un cuplu căsătorit are copii sau îşi planifică numărul de copii şi doreşte să continue relaţiile sexuale în anii următori, ca o expresie a dragostei lor şi pentru adâncirea unităţii personale şi conjugale, contracepţia este acceptată în Ortodoxie".

esențială pentru activitatea sexuală. Prin urmare, aspectul unificator al iubirii sexuale este doar un corolar binecuvântat al procreării, ce reprezintă un dar pentru care trebuie să ne bucurăm și să aducem mulțumire, cu atât mai mult cu cât principalul scop al căsătoriei creștine este participarea directă la lucrarea creatoare a lui Dumnezeu prin creșterea de prunci.

Relațiile sexuale pre-maritale și extra-conjugale (adulterul) nesocotesc legământul pe care căsătoria e menită să-l stabilească. Sexul pre-marital ia una din cele două forme cunoscute: fie a relației întâmplătoare între cunoștințe, fie cealaltă, a relației mai adânci între două persoane care vor să se căsătorească. În primul caz, singurul scop este plăcerea – pentru distracție și satisfacție – cu accentul pe sine și pe nevoile și dorințele personale. Pentru că lipsește angajamentul personal și, prin urmare, responsabilitatea personală, actul respectiv echivalează cu exploatarea celuilalt, chiar și atunci când dorința este reciprocă. De aceea nu poate fi considerat, în limbaj catolic, decât un „rău moral". Cu alte cuvinte, în concepția Bisericii actul sexual este păcat în afara angajamentului conjugal.

Mai dificil de abordat este cazul relațiilor sexuale între două persoane care doresc să se căsătorească. Aceasta nu pentru că atitudinea Bisericii ar fi ambivalentă, ci întrucât există în societatea contemporană o frecvență ridicată a cuplurilor necăsătorite care trăiesc împreună, indiferent dacă ei consideră că această relație este de probă sau nu. În urma acestui fenomen, un cuplu logodit dorește să-și exprime dragostea și în mod sexual. De ce ar fi ei obligați să aștepte, mai ales dacă situația financiară sau alte motive nu le permit să se căsătorească imediat ? De ce să împărtășească practic totul ca un cuplu logodit, dar să nu se bucure de plăcerile sexului, mai ales în aceste vremuri în care contracepția este atât de facilă și eficace ?

Întrebarea aduce răspunsul cu sine. Acolo unde deschiderea către procreare este în mod sistematic respinsă, sexualitatea nu-și poate împlini scopul divin. La fel se întâmplă în cadrul unui mariaj în care cuplul refuză să aibă copii. Nu discutăm situațiile în care cuplul întârzie acest lucru pentru o anumită perioadă de timp sau chiar acelea în care, după nașterea a mulți copii, părinții decid să folosească metode contraceptive cu scopul de a menține familia la un număr rezonabil. Este vorba de situația în care procrearea e respinsă în principiu, în cadrul sau în afara unirii conjugale.

Prin însăși natura sa, această atitudine este păcătoasă. Intenționalitatea sa o face un rău moral, și nu numai unul „ontic".

Cu privire la viitorii soți, există o problemă teologică esențială ce trebuie abordată. În *Epistola I către Corinteni* 7, Sfântul Pavel sfătuiește cuplurile care nu-și pot asuma lupta abstinenței să se căsătorească „de vreme ce e mai bine să te căsătorești, decât să arzi (de poftă)". Tonul ezitant al acestei concesii poate fi înțeles în lumina convingerii Apostolului că *Parusia*, a doua venire a lui Hristos, este aproape. Deci este mai bine ca cineva să rămână în starea actuală, căsătorit sau singur, sclav sau liber. Astăzi, în mod tragic, am pierdut această speranță eshatologică. Prin urmare, perioada premergătoare căsătoriei poate fi apăsătoare atunci când cuplul a luat decizia să se abțină de la relațiile sexuale.

Totuși întreaga existență creștină, inclusiv sexualitatea, trebuie privită în această perspectivă eshatologică. De aceea, Sfântul Pavel leagă admonestările sale privind puritatea sexuală – respingerea concubinajului, a adulterului, a homosexualității și a tot ce implică *porneia* – de apelul asumării noii vieți în Hristos și în Duhul Sfânt. „Să umblăm cuviincios, ca ziua: nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă; ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre pofte" (*Romani* 13, 13-14). „Zic dar: în Duhul să umblați și să nu împliniți pofta trupului. Căci trupul poftește împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi. Iar de vă purtați în Duhul nu sunteți sub Lege. Iar faptele trupului sunt cunoscute, și ele sunt: adulter, desfrânare, necurăție, destrăbălare, ..." (*Galateni* 5, 16-19).

În această perspectivă eshatologică, căsătoria are o importanță teologică, fiind mărturie despre făptura nouă, în Hristos, susținută de către Sfântul Duh. Există un singur răspuns la întrebarea de ce să aștepți până la căsătorie pentru a te bucura de relațiile sexuale: pentru că sexualitatea este modul în care se realizează legătura sacramentală a „unui singur trup". Ea este singurul semn al acestei legături și singurul mod prin care este pecetluită, așa cum slujirea Euharistiei este semnul și întâia expresie a Preoției. Ca Taină a Bisericii, Căsătoria trebuie oficiată în public. Ea trebuie celebrată ca mărturie a harului coborât atât peste cuplu, cât și peste comunitatea credincioșilor. Taina

Căsătoriei, ca și cea a Preoției, inițiază persoanele într-o viață a angajamentului plin de dragoste și a slujirii jertfitoare, și face acest lucru în și pentru viața Bisericii ca întreg.

Limbajul contractual, propriu slujbei căsătoriei în Apus, a pus în umbră caracterul esențialmente sacramental al căsătoriei[48]. De asemenea, a fost uitat caracterul de legământ al vocației conjugale. Ca taină și legământ, căsătoria trebuie oficiată prin ritualul liturgic al Bisericii, de vreme ce slujba în sine este cea prin care este exprimat public angajamentul reciproc al cuplului, iar unirea lor e pecetluită de binecuvântarea lui Dumnezeu.

Această binecuvântare creează unirea conjugală, ce oferă context în care sexualitatea genitală poate fi exercitată în acord cu voia lui Dumnezeu. Persoanele necăsătorite angajate în relații sexuale se aseamănă copiilor noștri care se joacă „de-a preotul". Copiii pot citi din cărțile de cult, pot repeta fiecare gest al preotului și pot consuma pâine și vin. Totuși, ei nu sunt preoți, iar jocul lor nu e o taină, de vreme ce nu sunt hirotoniți, iar dimensiunea eclezială lipsește. Pentru ca oficiul preoțesc să fie nu numai „valid", ci și real, Biserica trebuie să primească și să consfințească pe cel chemat la hirotonie, și să

[48] Congregația Romano-Catolică pentru Doctrina Credinței a publicat în decembrie 1975 o declarație "Declaration on Certain Problems of Sexual Ethics", în *Vatican Council II*, Vol. 2, 1982, p. 486-96; reeditată în *Medical Ethics. Sources of Catholic Teaching*, Washington DC: Georgetown University Press 1993, p. 294-301. Deși documentul tratează în mod pozitiv problemele abordate, limbajul juridic, contractual, deosebește perspectiva sa asupra naturii însăși a căsătoriei, de cea ortodoxă. Cităm din paragraful 7: „Experiența ne învață că dragostea trebuie protejată prin stabilitatea căsătoriei, dacă prin actul sexual se dorește împlinirea finalității proprii și a demnității umane. Pentru ca acestea să se realizeze, e nevoie de un contract acceptat și protejat de societate. Cei ce doresc să fie uniți prin căsătorie, trebuie să-și exprime consimțământul într-o manieră acceptată de societate ca validă. Credincioșii trebuie să-și dee consimțământul referitor la căsătorie, în modul acceptat de legile Bisericii. Acesta face din căsătoria lor una dintre Sfintele Taine ale lui Hristos". Dar căsătoria nu este un „contract", este un legământ. În plus, căsătoria devine cu adevărat sacramentală prin harul divin și nu prin declarații umane, nu prin săvârșirea „validă" a ritualului sau conform cu legile Bisericii, oricât de importante ar fi acestea pentru săvârșirea ceremoniei cununiei religioase. Ceremonia, ca și în cazul Botezului, este mai mult începutul unei vieți de răspuns devotat la harul sacramental.

asigure contextul sacramental în care Dumnezeu a ales să-și reverse harul Său. Același lucru se întâmplă în cazul celor chemați la unirea conjugală. Fără acest context și fără această binecuvântare sacramentală, nu există nici preoție, nici căsătorie. Nu este decât, în cel mai bun caz, actorie, iar în cel mai rău, blasfemie.

Paralela trasată adesea între relațiile sexuale și celebrarea euharistică nu este nici prea romantică și nici frivolă. Ambele acțiuni presupun *consacrarea* sacramentală și culminează în *consumarea* care aduce *comuniunea* cu cel iubit. Mai mult, ambele acțiuni se bazează pe *jertfa* care pecetluiește relația: jertfa lui Hristos reactualizată în Euharistie și jertfa cuplului, simbolizată de cununile nupțiale și concretizată prin aceea că se oferă unul celuilalt și lui Dumnezeu. Așa cum nimeni nu poate participa la Sfânta Împărtășanie fără să fi fost botezat, iar preotul nu poate oficia o Liturghie reală fără să fi fost hirotonit, cuplul nu poate beneficia de harul pe care Dumnezeu îl trimite prin unirea sexuală fără ca relația lor să fie binecuvântată de El, după cum Biserica a învățat și a practicat dintotdeauna. Dragostea lor poate fi adâncă, iar angajamentul reciproc autentic, dar fără harul dobândit prin Taina Căsătoriei, nu se poate vorbi de o *comuniune* reală între cei doi. Relațiile lor sexuale nu fac decât să hrănească „dorințele și plăcerile cărnii", iar ei sunt incapabili să ajungă la comuniunea veșnică și la bucuria de negrăit a *erôs*-ului divin care îi unește cu Dumnezeu, precum și pe unul cu celălalt.

Dacă preotul trebuie hirotonit pentru a primi „harul dumnezeiesc" care să-i împlinească slujirea, bărbatul și femeia care doresc să fie „un singur trup" trebuie să se căsătorească pentru a-și împlini chemarea lor personală. Altfel, ei trăiesc în minciună, iar sarcina este un accident regretabil, în timp ce angajamentul divin ce realizează mântuirea reciprocă nu există. Prin urmare, numai în contextul unei uniri conjugale binecuvântate, sexualitatea însăși poate fi privită ca mijloc esențial de împlinire a voinței lui Dumnezeu în privința vieții și mântuirii cuplului[49].

[49] Sfântul Vasile spune: „Curvia nu este nici căsătorie, nici începutul ei"; Sfântul Grigorie de Nyssa impune celor ce s-au spurcat în desfrânare, o penitență de 9 ani, primii trei ani fiind cu totul scoși de la rugăciuni (Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 408-410). Penitența este dublată în caz de adulter.

Cum vor reuși însă tinerii să abordeze tensiunile firești ce sunt asociate cu sexualitatea la vârsta adolescenței? Aceasta este o problemă dificilă, de vreme ce căsătoria este adesea amânată în zilele noastre până ce cuplul a ajuns în jurul vârstei de treizeci de ani. Pe de altă parte, posibilitatea procreării precum și energia sexuală există încă de la pubertate. Se ridică astfel problema expresiilor sexuale adecvate în timpul „prieteniei" sau pe toată perioada logodnei.

Anumite culturi încearcă să evite problema prin interzicerea „întâlnirilor" și prin impunerea „căsătoriilor aranjate". În funcție de etosul cultural respectiv, această atitudine poate sau nu să ducă la un rezultat bun. Unii creștini ortodocși din S.U.A., îngrijorați de presiunile sexuale și de promiscuitate, au încercat de asemenea să-i oprească pe copiii lor „să se implice în jocul întâlnirilor". Uneori, acest lucru a avut un rezultat pozitiv. Totuși, pericolul constă în izolarea tinerilor de perechile lor și de cultură ca întreg. O abordare mult mai eficace ar fi să-i învățăm pe copiii noștri încă din copilărie adevăratul sens al sexualității, sădind în ei un simț al respectului și responsabilității în *toate* relațiile lor personale. În orice caz, încercările adulților de a controla comportamentul sexual al adolescenților – în loc să-i îndrume și să-i povățuiască – sunt sortite eșecului, exceptând rarele cazuri în care copiii chiar își doresc un asemenea control. Motivația pentru un comportament responsabil trebuie să vină dinlăuntrul tânărului. Ea nu poate fi în mod artificial impusă de alții, incluzând chiar părinții, fără să creeze resentimente și înstrăinare.

Una din cele mai dificile decizii pe care trebuie să o ia un cuplu necăsătorit este „până unde să meargă". Când tinerii încep să se gândească la această problemă, ei au de obicei în minte un număr de comportamente concrete de la ținutul de mâini, la sărut și pipăit, și până la relațiile intime. Preocuparea lor ar putea determina dinainte nivelul implicării sexuale pe care și-o vor permite. Totuși, în lumina a ceea ce am spus despre natura și scopul sexualității, această abordare este cu totul inadecvată. În primul rând, este foarte greu de stabilit dinainte limite precise. De exemplu, cuplul poate decide să nu se angajeze în relații intime, iar jocurile sexuale care duc la acestea să fie evitate. Emoțiile sunt însă atât de explozive, iar pasiunea tinde să domine rațiunea, încât limita propusă este încălcată. Și fie că unul îl convinge pe celălalt să se oprească, fie că va capitula în fața dorințelor

interioare și a presiunilor exterioare. În astfel de situații au loc atât de frecventele abuzuri cunoscute sub numele de „date rape" (viol la întâlnire)[50].

Poate suna ciudat astăzi, dar singura călăuză morală în conformitate cu învățătura Bisericii privind sexualitatea pre-maritală este *abstinența*. Fecioria are o valoare emoțională și spirituală întotdeauna recunoscută și prețuită printre creștini și iudei, dar și în alte religii[51]. Se pare că mulți tineri de azi redescoperă această valoare. Lupta lor trebuie recunoscută și sprijinită de către parohie, dar și de către familiile lor. (Din păcate, cu puține excepții, școlile publice nu pot oferi nici un fel de ajutor sau asistență privind acest aspect. Este mai ușor să distribui prezervative decât să te confrunți cu problemele morale și psihologice care apar la adolescență din cauza fascinației pe care o exercită sexul. Oricum, profesorii preocupați constată teribilul adevăr că peste jumătate din băieții și fetele din S.U.A. au relații intime de la vârsta de aproximativ 18 ani).

Singura speranță pentru a-i ajuta pe copiii noștri să-și păstreze fecioria sau chiar să se protejeze în mod eficace de SIDA, este aceea de a-i încuraja să se abțină de la relațiile sexuale până la căsătorie. Această încurajare trebuie dublată de programe educaționale sponsorizate de către comunitatea parohială, programe în cadrul cărora responsabilitatea revine în primul rând preotului. Asemenea programe

---

50 Mulți creștini ortodocși caută căi alternative pentru relații între copiii lor și alți tineri. O soluție ar fi să se organizeze curtarea în grup "group dating" sugerată de părintele Terry Somerville într-un articol echilibrat "The American Dating Game. Its danger for Teenagers", *Epiphany Journal,* 1987, p. 27-31. Prin aceasta, toți tinerii dintr-un cerc social (Biserică, școală, cartier) ar putea participa, iar presiunile sexuale ar putea fi ținute la minim. Suntem optimiști dacă așteptăm ca un asemenea aranjament să fie acceptat de către toți, până la punctul prevenirii sarcinii la adolescente și a avortului. Totuși, soluția propusă oferă o alternativă rezonabilă curtării, care astăzi se face după norme nesănătoase.

51 Sinodul de la Gangra (340) a dorit să evidențieze în special valoarea și sacralitatea căsătoriei, dar în Canonul IX Părinții spun: „Dacă cineva se dedică fecioriei și înfrânării, nu pentru bunătatea și sfințenia fecioriei ci pentru că, scârbindu-se, se îndepărtează de căsătorie, să fie anatema" (Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 201).

ar trebui să-i implice și pe părinți pe cât posibil, învățându-i despre semnificația adâncă a sexualității și sfătuindu-i să facă același lucru cu copiii lor, încă din primii ani de școală.

De asemenea, este important ca tinerii să fie sensibilizați asupra necesității de a redirecționa energia sexuală dinspre sine spre ceilalți și mai ales către Dumnezeu. Convertirea eroticului în *erôs* nu este un simplu exercițiu monastic, ci implică folosirea adecvată a sexualității de către fiecare creștin, bărbat sau femeie, căsătorit sau singur. Prin urmare, o regulă importantă pentru cei necăsătoriți ar fi abținerea de la activitatea care ar putea produce un nivel de stimulare sexuală ce ar conduce la orgasm. Pe măsură ce două persoane se cunosc, se bucură și se prețuiesc unul pe celălalt, este natural ca ei să treacă de la gesturile timide de afecțiune la săruturi și mângâieri. Totuși ei ar trebui să-și amintească de fiecare dată că „naturalul" este căzut și – cu precădere pe tărâmul sexualității – este în mod constant deschis spre demonic. Pasiunile „raționalizate" pot trece ușor de la un grad de intimitate la altul, până când cele mai bune intenții s-au pierdut, iar cuplul a cedat poftei. Așa cum mulți tineri recunosc la spovedanie, când se întâmplă acest lucru ei se simt murdari și compromiși, nu din pricina sexului în sine, ci pentru că s-a spulberat un ideal și, mult prea des, cineva este iremediabil rănit. E de prisos să spunem că, în asemenea momente, sensibilitatea pastorală este indispensabilă. Ea trebuie însoțită de fermitate, dar trebuie să dăruiască iertare și compasiune.

Este imposibil să impui limite – deci răspunsuri concrete la întrebarea „până unde..." – pentru că este dificil să le respecți când ele par să fie formaliste și arbitrare. Abordarea cea mai eficace este încurajarea tinerilor, începând cu perioada premergătoare adolescenței, să mediteze și să vorbească despre sensul vieții lor ca și fii ai lui Dumnezeu, ca purtători ai chipului Său și ca persoane a căror singură valoare vine din credincioșia față de Dumnezeu și mărturia dată despre El înaintea oamenilor. Din această perspectivă trebuie abordată sexualitatea în mod ferm și deschis, cu respect deplin pentru puterile ei, pentru frumusețea și forța ei creatoare.

Adulterul

Aceste concluzii privind relațiile sexuale pre-maritale sunt valabile *a fortiori* pentru relațiile extra-conjugale, care constituie adulterul. Termenul de *adulter* se referă în general la relațiile sexuale între o persoană căsătorită și un partener de sex opus care nu-i este soț sau soție. Conceptul trebuie totuși lărgit, pentru a include orice tip de sexualitate genitală între două persoane care nu sunt unite prin căsătorie, inclusiv relațiile homosexuale. De pildă, un bărbat căsătorit care practică homosexualitatea nu e mai puțin un adulter decât bărbatul care face dragoste cu altă femeie decât soția sa.

Scriptura este clară în privința problemei adulterului, de la porunca a 7-a până la învățătura Domnului nostru Iisus Hristos. Una din marile „antiteze" ale predicii de pe munte arată că păcatul trupesc implică în aceeași măsură mintea și inima, ca și trupul:

> Ați auzit că s-a zis celor de demult: „Să nu săvârșești adulter". Eu însă vă spun vouă că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în inima lui. (*Matei* 5, 27-28).

În esență este vorba despre îndemnul de a ne feri de idolatrie. Prin însăși natura sa, pofta este obsesivă. Ea se concentrează într-un mod nesănătos (disfuncțional, am spune astăzi) asupra unei persoane reduse în acest fel la un simplu obiect, și care devine astfel un „idol". Dar, ca orice idol, și acesta este ireal; el este produsul imaginar, al fanteziei.

Pofta care aduce cu sine adulterul, rupe legătura creată între soți prin Taina Căsătoriei. De aceea Iisus adaugă la cuvintele despre adulter sfatul ferm de a ne tăia mai bine mădularul bolnav decât să ajungă trupul întreg în iad (*Matei* 5, 29-30). Legătura conjugală poate fi durabilă numai dacă e construită pe încredere și fidelitate. Întrucât adulterul subminează în mod cert aceste valori, Hristos permite (potrivit *Evangheliei după Matei*) faimoasa „excepție" de la interzicerea divorțului: „oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, o face să săvârșească adulter și cine va lua pe cea lăsată, săvârșește adulter" (*Matei* 5, 32; 19, 9).

Fie că porunca se referă în acest context explicit la adulter, fie că înseamnă mai mult decât atât, ideea este clară. În afara unirii conjugale, activitatea sexuală distruge legătura intimă a încrederii și fidelității, care

este condiția *sine qua non* a căsătoriei. Ea violează relația dintre soți și îndepărtează de Dumnezeu, întrucât Acesta este ultima sursă și finalitatea unei astfel de relații. De aceea Dumnezeul Vechiului Legământ condamnă idolatria ca o formă de adulter, așa cum Iisus condamnă adulterul care contravine scopului divin de a face din bărbat și femeie „un singur trup" (cf. *Marcu* 10, 4-9).

Canoanele Bisericii prescriu adesea excomunicări pentru cazuri de adulter, atât ca pedeapsă cât și ca mijloc de conștientizare a penitentului asupra gravității faptei sale. Sinodul de la Ancira (314) de pildă, prescrie o pedeapsă de șapte ani de pocăință pentru soțul sau soția care a săvârșit adulter[52]. Chiar conlocuirea cu o soție adulteră este suficientă pentru a opri un laic de la Taina Preoției sau pentru a depune un cleric[53]. Sfântul Vasile îi pune pe cei care săvârșesc adulter la un loc cu criminalii și sodomiții (homosexualii), propunând aceeași pedeapsă pentru toți. Canonul său 58 (a treia epistolă canonică) stipulează: Cel ce săvârșește adulter „în patru ani va fi tânguindu-se, iar în cinci ascultând, în patru prosternându-se, în doi împreună stând, înainte de a i se îngădui să primească Sfânta Împărtășanie".

Ispita sexului extra-conjugal este mai puternică acolo unde există singurătate și frustrare, fiind legată mai ales de criza vârstei de mijloc. În afară de bărbații divorțați sau separați de soțiile lor, clientul tipic al unei prostituate este bărbatul cu părul alb, de vârstă mijlocie, care are o „căsnicie fericită" și o stare materială acceptabilă. El plătește pentru sex fie pentru a compensa faptul că soția nu-i mai satisface dorințele, fie din pricina stresului provocat de cariera sa. Nici clericii nu sunt imuni la astfel de sentimente și dezamăgiri. Dacă ei cad cu bună știință în păcatul trupesc, îndeosebi cu o femeie căsătorită, ei spulberă încrederea sufletelor de care sunt responsabili și prin aceasta își trădează vocația. De aceea, Canonul 25 Apostolic spune: „Episcopul, prezbiterul ori diaconul, prinzându-se în desfrânare sau în jurământ strâmb sau în furtișag, să se caterisească"[54]. Iar Canonul 1 al Sinodului din Neocezareea (începutul

[52] Canon 20: „Dacă soția cuiva a comis adulter, sau dacă cineva comite adulter, se cuvine ca acela la șapte ani să dobândească cele desăvârșite potrivit treptelor de pocăință care duc acolo" (Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 192).

[53] Sinodul de la Neocezareea, Canonul 8.

[54] Ioan N. Floca, *Op. cit.*, p. 20.

sec. IV) afirmă clar: „Prezbiterul dacă se va însura, să se scoată din trepta sa, iar de va fi desfrânat, sau va comite adulter, să se excludă cu desăvârșire și să se supună penitenței"[55]. Este un lucru îngrozitor ca membrii clerului să distrugă relațiile conjugale prin săvârșirea adulterului, iar canoanele reflectă acest lucru.

Cum rămâne însă cu dimensiunea pastorală a acestei probleme ? Dacă o femeie vine la duhovnicul său pretinzând că soțul ei a comis adulter, trebuie ea încurajată să intenteze divorț ? Dacă unul din soți săvârșește adulter, este în acest fel distrusă legătura creată între ei prin Taina Căsătoriei ? Pe scara valorilor morale, adulterul este în mod evident mult mai grav decât activitatea sexuală pre-conjugală, întrucât violează un legământ conjugal real: legătura dragostei și a încrederii dintre două persoane. Totuși, nici sexul pre-conjugal și nici cel extra-conjugal nu sunt păcate de neiertat. În cazul adulterului, există o singură posibilitate de reconciliere: *pocăința* din partea celui care a greșit și *iertarea* oferită de partener. Probabil nu există nici o altă situație care să pună la încercare resursele emoționale și spirituale ale unui cuplu ca și în cazul în care unul din ei comite adulter. Partenerul ofensat se va simți trădat, respins, umilit. Acestea sunt sentimente puternice care trebuie înfruntate, exprimate și depășite, adesea cu sprijinul unei terțe persoane, pentru ca vindecarea să aibă loc.

Dar, ca și în cazul celorlalte păcate, adulterul nu afectează doar persoanele implicate direct, ci întreaga comunitate eclezială. Noi suntem „mădulare unul altuia", uniți într-un singur Trup, al cărui Cap este Hristos. Avem față de fiecare mădular responsabilitatea de a aduce împăcarea și pacea, atunci când este posibil. Pentru păstrarea confidențialității, preotul trebuie uneori să reprezinte comunitatea, încercând să împace și să vindece cuplul rănit. Dar toți cei care cunosc situația – partenerul, prietenii, preotul – pot și trebuie să participe la acest proces prin *rugăciunea continuă* a fiecăruia pentru cei doi.

Un lucru esențial în astfel de cazuri este păstrarea confidențialității de către preot, dar și de către ceilalți implicați, mai ales atunci când este vorba de mărturisirea unui penitent. Totuși, există unele cazuri care ar putea cere ruperea acestei tăinuiri, în primul rând cazurile de pedofilie,

[55] *Ibid.*, p. 194.

incest sau viol. Dacă preotul este obligat să spună tot ce ştie autorităţilor sau să se confrunte cu făptaşul, el trebuie să ia toate măsurile de precauţie pentru a păstra confidenţialitatea confesională. Afară de situaţiile în care păcatul mărturisit pune în pericol alte vieţi (pedofilia, violul în serie sau crima premeditată), confidenţialitatea trebuie să rămână absolută. Preotul se află uneori în situaţia de a rezolva singur situaţia. El poate fi ajutat de alte persoane din cadrul sau din afara parohiei, care cunosc cuplul şi în care se poate avea deplină încredere. În orice caz, scopul urmărit trebuie să fie pocăinţa sinceră a celui care a păcătuit şi iertarea partenerului. Dacă cea de-a treia persoană implicată este deschisă faţă de o asemenea abordare, preotul îi va oferi şi acesteia îngrijirea pastorală cuvenită.

Chiar dacă preocuparea principală a preotului este persoana celui care a săvârşit adulterul (mai ales dacă îi este prieten sau dacă e un alt preot), el trebuie să fie sensibil mai ales la nevoile şi sentimentele părţii ofensate. Adesea apare ispita de a salva pe cel care a greşit, neglijând partenerul. Amândoi însă trebuie să se bucure de aceeaşi atenţie din partea preotului. Problema este şi mai complexă, cerând o şi mai atentă sensibilitate pastorală atunci când cea de-a treia persoană face parte din aceeaşi comunitate parohială. Trebuie să se dea prioritate păstrării şi întăririi familiei, mai ales când sunt şi copii la mijloc. Aceasta înseamnă în primul rând că preotul îl va încuraja pe cel care a săvârşit adulter să-i împărtăşească secretul partenerului său de viaţă – să deschidă rana pentru a o putea trata – şi va face tot ce este necesar pentru vindecarea prin pocăinţă şi printr-o povăţuire adecvată.

În lucrarea asistenţei pastorale, preotul trebuie să expună în predicile sale învăţătura Bisericii privind sexualitatea, în general, şi păcatele legate de ea, în particular. Este important să se evite accentuarea valorilor spirituale şi teologice ale sexualităţii. Accentul se va pune pe importanţa *ascezei* în viaţa creştină. Obiectivul nu este doar prevenirea păcatelor sexuale, ci angajarea în războiul duhovnicesc care duce la viaţa transfigurată.

Lupta împotriva gândurilor păcătoase, ca şi cea împotriva manifestărilor sexuale exterioare, este una profund spirituală. Domnul nostru Iisus Hristos şi Sfânta Scriptură în general, condamnă aceste păcate atât de vehement, pentru că ele distrug relaţiile interumane, reducând persoana la o caricatură a adevăratei umanităţi. Încă o dată, sexualitatea trebuie privită din perspectiva eshatologică. Pentru că în cele

din urmă, moralitatea sexuală este justificată atâta timp cât trasează drumul care duce, prin fidelitatea faţă de legământ, la Împărăţia lui Dumnezeu[56].

Pornografia

Din această perspectivă, putem să ne dăm seama care este punctul de vedere ortodox privind pornografia. Fenomenul constituie o afacere uriaşă în S.U.A., iar eforturile de a-l controla au avut puţin succes. Una din probleme este dificultatea de a defini pornografia cu exactitate. Imaginile sexuale sunt privite diferit în fiecare civilizaţie. Francezii de pildă, sunt de acord cu nuditatea parţială sau chiar totală la T.V. şi pe plajă, dar cei mai mulţi ar fi ofensaţi de senzualitatea ieftină ce constituie hrana obişnuită a tinerilor americani. Totuşi, sunt anumite intuiţii generale în privinţa subiectului („îl recunoaştem când îl vedem") care ne permit să facem câteva distincţii şi să sugerăm unele soluţii.

Facem o primă distincţie între pornografia *totală* („hard-core") şi cea *uşoară* („soft-core"). Prima, incluzând imagini sadomasochiste şi pedofile, duce la exploatare şi la abuzul cel mai grav. Datorită urmărilor destructive, părinţii, educatorii şi întreaga societate ar trebui să facă eforturi oricât de mari pentru a lupta împotriva acestora. Pornografia „hard-core" este o năpastă pe care nici o societate civilizată nu ar trebui să o tolereze. Răspândirea sa şi enorma influenţă economică în această ţară tind să confirme, din păcate, morbida observaţie a lui Georges Clémenceau, că S.U.A. este singura naţiune din istorie care trece de la barbarism la decadenţă fără a traversa o perioadă de civilizaţie.

Pentru o trecere fugară în revistă a impactului pornografiei „hard-core" asupra etosului american, este de ajuns să ne aruncăm o privire asupra subiectului din 10 februarie 1997 al revistei *U.S. News & World Report*. Lângă imaginea unui cunoscut star porno, citim pe copertă că „America este pe departe principalul producător de filme porno în lume, cu o incredibilă rată de 150 de titluri noi pe săptămână". Urmează o

[56] Pentru o părere asemănătoare exprimată dintr-o perspectivă evanghelică protestantă, vezi Lewis Smedes, "Respect for Covenant", în *From Christ to the World*, Boulton, Kennedy and Verhey, eds., Minneapolis, MN: Eerdmans, 1994, p. 347 - 353.

statistică: „Un club strip-tease profitabil câștigă 5 milioane de dolari pe an; starurile porno de primă mărime câștigă 20.000 $ /săptămână dansând. Aproximativ 8 miliarde de dolari au fost cheltuiți anul trecut în afacerile porno"; numărul închirierilor de casete video „hard-core" a crescut de la 75 milioane în 1985 la 665 milioane în 1996, la un preț de peste 8 miliarde de dolari etc.; reportajul începe cu prezentarea producătorului de filme porno aflat în top, a cărui companie se numește sugestiv *Evil Angel Videos*. Se arată apoi că industria respectivă a redus femeia la un obiect dezumanizat al obsesiilor altora. Este o cronică remarcabilă despre depravarea pe care mulți cititori o întâmpină, probabil, cu un zâmbet și cu o ridicare din umeri. Iar exploatarea continuă implacabil.

Pornografia „soft-core" este atât de răspândită încât cu greu o mai putem recunoaște. De la blajinele cataloage *Victoria's Secret*, la revistele și filmele mai explicite, pornografia „soft-core" umple casele noastre, locurile de muncă dar și școlile. Și aici trebuie precizat dacă relațiile sexuale explicite într-o scenă „R" sunt „hard" sau „soft"? Dar oare mai contează până la urmă ? Problema este ce efecte are obsesia publicului pentru sex și saturarea mass-mediei cu astfel de imagini? Ce se întâmplă cu mințile și sentimentele celor care privesc telenovele zilnic, sau talk-show-uri cu subiecte sexuale? Ce impresie își fac copiii noștri când văd sex și violență în desenele animate de sâmbăta dimineața?

Potrivit majorității cercetărilor, încă nu există o dovadă clară a faptului că pornografia duce la creșterea criminalității sexuale. Totuși, prevalența acesteia în casele celor care săvârșesc viol, abuz infantil sau alte fapte violente legate de sex, sprijină teoria că pornografia stimulează comportamentele deviate. Este indiscutabil faptul că îi rănește și îi degradează pe cei pe care îi înfățișează, fie ei bărbați, femei sau copii. De asemenea, golește cel mai intim comportament uman de orice sens al iubirii, fidelității ori responsabilității și, în același timp, relativizează sexul prin accentul pus pe imagine, o fantezie care prin definiție nu are substanță, realitate. (Manualele sexuale care sfătuiesc cuplul să-și imagineze că partenerul este o persoană mai arătoasă, nu fac altceva decât să incite la adulter). Astfel, ea degradează și depersonalizează sexualitatea într-un mod abuziv. Dată fiind această influență, este greu să înțelegem cum există voci

care cer ca pornografia, mai ales cea „hard-core", să fie protejată de Primul Amendament.

Filosoful german ateu Ludwig Feuerbach afirma: „Man ist was man ißt!"- „Suntem ceea ce mâncăm!". Părintele Alexander Schmemann preia această frază într-un mod genial, demonstrând că principalul nostru scop în viață este să consumăm Sfânta Euharistie și în aces fel „să devenim euharistici". Rostul iconografiei în Biserică este de a da minții și inimii hrană cerească, hrana curăției, binecuvântării și sfințeniei. Pornografia este o iconografie demonică. Ea corupe mintea cu imagini care provoacă stricăciune în adâncimile sufletului. Pornografia creează dependență. Cei care se folosesc de ea, fie pentru a-și elibera tensiunea ori neliniștea, fie pe post de stimul sexual, vor simți inevitabil nevoia să mărească doza pentru a obține același efect. În cele din urmă, pornografia este abuzivă. Ca industrie, ea exploatează și manipulează pe cei care o folosesc pentru stimularea sexuală. Oricât de mult ar contribui la PIB, puține se pot spune pentru a o justifica. Dacă într-adevăr „suntem ceea ce mâncăm", pornografia este evident o otravă pentru sistem. Ca antiteză perversă a iconografiei autentice, ea reclamă tratamentul pe care Hristos îl recomandă pentru orice păcat legat de privire (*Matei* 5, 29). O soluție mai puțin radicală, dar poate la fel de eficace, este renunțarea la materialele pornografice.

Un canon al Sinodului Trulan („Quinisext", 692) spune în legătură cu acest subiect: „Ochii tăi să privească cele drepte și cu toată paza tinereții inima ta, poruncește Înțelepciunea (*Proverbe* 4; 23 - 25), căci simțirile trupului lesne strecoară în suflet cele ale lor. Poruncim așadar ca de acum înainte, în nici un chip să nu se mai zugrăvească, fie pe tablouri, fie altcumva înfățișate, chipuri care amăgesc vederea și care strică mintea și împing spre ațâțările plăcerilor rușinoase" (Canonul 100).

Tradiția ortodoxă și intuițiile creștinilor condamnă pornografia tocmai pentru că „simțirile trupului lesne strecoară în suflet cele ale lor". Pornografia îi corupe atât pe cei care o produc, cât și pe cei care o folosesc. De aceea, ea este o problemă socială și morală de mari proporții. Și pentru că dezumanizează, deformând chipul lui Dumnezeu din om, ea este și o problemă profund spirituală.

Masturbarea

Strâns legată de problema pornografiei este practica masturbării. În ultimii ani, părerile s-au împărțit referitor la această problemă, trecând de la o extremă la alta. De la teama fără temei că masturbarea provoacă boli mintale și deformări fizice, s-a ajuns ca mulți medici, și chiar clerici, să o prezinte ca pe o activitate fără urmări negative ce trebuie încurajată ca mijloc de a rezolva tensiunile sexuale în cadrul căsătoriei sau în afara ei.

În copilărie, anumite forme de „explorare a sinelui" sunt perfect normale. Pe măsură ce copilul crește și se apropie de pubertate, schimbările sexuale creează nevoi ce fac parte din creșterea biologică normală. Unele explorări și stimulări de acest fel sunt inevitabile la această vârstă și chiar inofensive. Primejdia apare în momentul în care un astfel de comportament este dublat de sentimente puternice de vină sau rușine, care sunt de regulă consecința dezaprobării exprimate de părinți sau de alte persoane importante pentru copil. Este esențial, prin urmare, ca atitudinea față de copiii noștri să fie bazată atât pe Tradiția Bisericii, cât și pe realitatea biologică. Părinții care au dificultăți cu propria sexualitate sau practică masturbarea, și o fac având sentimentul de jenă, vor transfera, probabil, aceste dificultăți și sentimente copiilor lor. Sexualitatea, ca și cea mai mare parte a comportamentului uman, este puternic influențată de pasiuni și atitudini proprii „sistemului familial". Când aceste atitudini sunt sănătoase și realiste, iar pasiunile sunt înlocuite de o călăuzire înțelegătoare, există toate șansele ca un copil să-și păstreze sănătatea sexuală și să se apropie de maturitatea sexuală.

Dacă nevoia care duce la masturbare este în esență una biologică și este întărită de influențe externe, de ce majoritatea moraliștilor ortodocși, împreună cu episcopii și cu preoții noștri, afirmă că această practică este greșită și nesănătoasă? Răspunsul este complex, dar el include aceiași factori pe care i-am menționat în legătură cu relațiile pre-maritale și cu pornografia.

În primul rând, masturbarea este de obicei însoțită de imagini care sunt în esență pornografice. Fie că aceste imagini sunt interne (imaginația) sau externe, ele implică exploatarea și devalorizarea altor persoane. Până la urmă, masturbarea este caricatura unei relații conjugale adecvate. Ea se concentrează exclusiv asupra propriei persoane și a satisfacției personale. Elementele de bază ale dragostei și angajamentului, caracteristice relațiilor conjugale autentice lipsesc cu desăvârșire. Din acest motiv, bazându-se pe teologia Legii naturale, romano-catolicii consideră că masturbarea este contrară scopului „natural" pentru care Dumnezeu a creat sexualitatea la început. Îi lipsește finalitatea, care este procrearea și dăruirea de sine reciprocă, apoi încalcă porunca de a duce o viață castă. Pentru a-și împlini scopul, sexualitatea trebuie să formeze comuniunea între două persoane, unirea durabilă într-un „singur trup".

Pe lângă aceste obiecții teologice, trebuie să adăugăm faptul că masturbarea creează foarte ușor dependență. Vor trebui găsite tot mai mari doze de stimulente, indiferent de natura lor, pentru a produce același nivel de excitație. O dată devenit un viciu, comportamentul este greu de îndreptat. Dacă un penitent își mărturisește în mod repetat păcatul masturbării, preotul ar trebui să înțeleagă că se află în fața unui caz de dependență. Simplul sfat de a-și schimba atitudinea nu va da roade în majoritatea cazurilor. Soluțiile ar trebui să fie includerea persoanei în cadrul unor programe de terapie, precum rugăciunea și perioade scurte de abstinență totală, pentru ca dependența să fie înfrântă.

Totuși, este important ca persoana în cauză să fie tratată ca suferind de o boală și nu ca un păcătos. Cei care se luptă cu dependența sexuală admit de regulă că este o cruce dureroasă, rușinoasă și adesea imposibil de purtat. Indiferent de manifestarea lui exterioară, un dependent sexual nu va avea mai multă plăcere decât un star porno care reia de mai multe ori aceeași scenă erotică. De fapt, masturbarea devenită viciu este însoțită adesea de sentimente de rușine, mânie sau dezgust față de sine. La nivelul la care aceste sentimente sunt mai degrabă cauza decât consecința comportamentului auto-erotic, este necesară o formă de terapie adecvată.

Grija pastorală pentru o persoană care se confruntă cu o astfel de problemă trebuie să se manifeste prin iertare și suport moral, și nu prin judecare și condamnare. Preotul va trebui, de asemenea, să însoțească persoana respectivă cu dragoste, înțelegere și rugăciune, pe parcursul întregului drum spre vindecare[57].

---

[57] Vezi Basil Zion, în *Erôs and Transformation*, p. 263 - 288. Aceasta este o abordare plină de compasiune, pe care mulți ortodocși o vor critica, fiind prea „liberală". Autorul oferă o părere folositoare din punct de vedere psihologic referitor la masturbare, în timp ce accentuează faptul că astfel de acte sunt păcătoa-

Scurgerile nocturne

Trebuie să facem câteva scurte referiri la scurgerile nocturne și la modul greșit în care acestea au fost înțelese. De multe ori vin la spovedanie tineri care poartă un sentiment de vină pentru aceste scurgeri. Dacă ele au loc sâmbăta sau în ajunul unei sărbători, problema este dacă ei pot primi Sfânta Împărtășanie.

Adesea bărbatul este preocupat de faptul că a săvârșit „păcatul lui Onan" (*Facerea* 38, 9) și se simte responsabil pentru a-și fi „risipit sămânța". Deși în limbajul zilelor noastre, „onania" se referă la masturbarea masculină, sensul său originar era legat mai degrabă de *coitus interruptus*. (Păcatul lui Onan nu constă în faptul că el se masturbează, ci în aceea că refuză să împlinească responsabilitatea leviratului, a cărui datorie era să o însămânțeze pe văduva fratelui său în scopul de a asigura continuitatea neamului acestuia. Cu alte cuvinte, păcatul nu constă atât în faptul că „vărsa sămânța jos", cât în refuzul de a se supune legii leviratului). Dacă sperma este risipită prin masturbare, aceasta este rezultatul unei acțiuni păcătoase. Totuși, nu se poate spune același lucru despre scurgerile nocturne.

Trebuie să înțelegem că aceste scurgeri nocturne sunt un aspect normal și sănătos al funcționării trupului. Ca și multe altele, ele pot fi cauza păcatului dacă sunt însoțite de sentimente și imagini corespunzătoare și, mai ales, dacă duc la masturbare. Chiar sentimentele senzuale ce însoțesc și provoacă adesea scurgerile, sunt produsul biologiei noastre și cu greu pot fi calificate drept un rău moral.

Epistola Sfântului Atanasie către călugărul Ammus merită citată în acest sens.[58] Scurgerile nocturne involuntare nu sunt un păcat: „Căci, spune-mi mie, iubite și prea cucernice, ce păcat sau necurăție are o scurgere firească. Aceasta ar fi tot așa ca și cum cineva ar voi să aducă

se. Accept întru totul intuiția lui pastorală, atunci când spune: „Este greșit, cred, să pedepsim pe cei ce cad în păcatul masturbării pentru a se elibera de frică, izolare sau depresie. Faptul rămâne reparabil, simptomatic și, de obicei, disfuncțional" (p. 282). El „notează" că masturbarea este un act „deseori coercitiv" și, uneori, „patologic".

[58] Din *Canons of Athanasius*, NPNF, XIV, p. 602 - 603.

învinuire pentru secreția ce se elimină prin nări și pentru scuipatul ce se elimină prin gură; dar avem să spunem încă mai multe și despre curgerile din pântece, care sunt necesare celui viu pentru viață. Și apoi, de credem că omul este făptura mâinilor lui Dumnezeu, după dumnezeieștile Scripturi, cum se putea face din puterea curată un lucru spurcat ?"[59]

Atanasie se referă aici la *Faptele Apostolilor* 10, 15: „Cele ce Dumnezeu a curățit tu să nu le numești spurcate". Deși este folosit termenul peiorativ „poluție", în acest context el înseamnă pur și simplu „secreție". Ideea este clară: scurgerile nocturne, ca și alte „risipe" trupești, sunt rezultatul funcțiilor naturale create și binecuvântate de către Dumnezeu. Și nu sunt în ele însele un impediment la primirea Împărtășaniei. În același fel, epistola canonică a lui Dionisie al Alexandriei către episcopul Vasilide (Canonul 4), sfătuiește: „Cei care au avut scurgeri nocturne involuntare, să facă precum vor voi (să se împărtășească sau nu)"[60]. Răspunsul canonic al lui Timotei al Alexandriei (întrebarea 12), face o distincție importantă între pofta omenească și ispita demonică: „Cum va fi sfătuit cel care vrea să se împărtășească după ce a avut poluții nocturne? Răspuns: Dacă au venit din dorința pentru o femeie, se va opri, dar dacă au fost o ispită a diavolului, se va împărtăși pentru că ispititorul îl va munci când va dori să se împărtășească"[61].

La fel ca și în cazul „gândurilor", pe care Părinții deșertului le considerau atât de periculoase, sentimentele și emoțiile care însoțesc scurgerile pot duce ușor la păcat, deși ele nu sunt în sine decât „ispite". Totul depinde de răspunsul nostru. Ca și toate „gândurile", ele ar trebui văzute așa cum sunt, iar apoi înlăturate. Într-un cuvânt, să le predăm în mâinile lui Dumnezeu și să adormim din nou.

Homosexualitatea

În final, ne vom referi la problema dificilă și delicată a homosexualității. Subiectul este delicat întrucât implică comportamente care au fost condamnate de către societate și de autoritatea biblică pe parcursul istoriei, iar specialiștii susțin că cel puțin 10 % din

[59] Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 333.

[60] *NPNF*, XIV, 600.

[61] *Ibid.*, 613.

populație este angajată într-o formă oarecare de homosexualitate sau ar dori să facă acest lucru, în timp ce 3-4 % sunt de orientare exclusiv homosexuală. Subiectul este dificil pentru că a implicat atâtea controverse. În ultimii ani am fost martorii unei polarizări între cei care confundă „orientarea" homosexuală cu comportamente specifice, alături de condamnarea persoanei respective, și cei care afirmă că homosexualitatea este neutră din punct de vedere moral și, prin urmare, ea este „un mod de viață alternativ și viabil". Cei care fac parte din mișcarea homosexual-lesbiană sunt într-un conflict puternic cu cei care apără valorile tradiționale (doar unirea heterosexuală în cadrul mariajului). Conflictul s-a lărgit în sfera publică prin cererile homosexualilor și ale lesbienelor, ce-și doresc o legislație specială care să permită căsătoriile „homosexuale", adopțiile în cadrul acestora și un acces fără restricții la obținerea locuințelor și la angajare. În cadrul diferitelor culte, problema esențială a dezbaterii este legată de accesul homosexualilor activi la serviciul divin (la Taina Preoției). Conflictul este sporit de limbajul folosit de către „homofobi" (epitete care îi denigrează pe homosexuali și acuză comportamentul homo-erotic) și „homofili" (acuze de „homofobie" și „heterosexism patriarhal" aduse fără discriminare celor care nu sunt de acord cu ei).

Homosexualitatea este definită de regulă ca o „atracție psiho-sexuală predominantă și persistentă față de membri ai aceluiași sex"[62]. În general, termenul desemnează atât dorința sexuală pentru o persoană de același sex, cât și comportamentul legat de această dorință. Unele studii clinice recente au arătat că homosexualitatea este condiționată de factori multipli: fiziologici, psihologici, genetici și sociali. Este încă greu de precizat relația reală ce există între „natură" și „educație" (între modul în care datele genetice și mediul influențează orientarea homosexuală). Homosexualii militanți insistă asupra componentei genetice, pentru a apăra teoria conform căreia homosexualitatea este înnăscută și ireversibilă și pentru a se putea constitui legal ca grup minoritar. Alții accentuează rolul factorilor de mediu, în general problemele de relație care apar în sânul familiei.

[62] *Westminster Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia, Westminster, 1986, p. 271.

În 1991, neurobiologul Simon Le Vay a descoperit că un mic grup de neuroni din hipotalamusul creierului bărbaților homosexuali este între o treime și jumătate din mărimea celui întâlnit la bărbații heterosexuali și aproape de aceeași mărime cu cel al femeilor heterosexuale. Deoarece atât bărbații homosexuali cât și femeile heterosexuale sunt atrași de bărbați, s-a ajuns la concluzia că mărimea nucleului hipotalamic este legată de orientarea sexuală[63]. (Hipotalamusul reglează temperatura corpului, somnul, foamea, ritmul cardiac și alte activități autonome, incluzând-o pe cea sexuală). Totuși, întrebarea care se pune este dacă mărimea redusă a nucleului este cauza sau consecința homosexualității. În 1992, psihologul J. M. Bailey și psihiatrul R. C. Pillard au adus alte dovezi care sprijină ideea că factorii genetici sunt semnificativi în formarea orientării sexuale[64]. Alte cercetări au sprijinit, dar nu au stabilit definitiv justețea teoriei că genele ar juca un rol în preferințele sexuale. Oricum, toți specialiștii insistă să se ia în considerare și factorii sociali și psihologici. Așa cum a arătat John F. Harvey, faptul că aproape jumătate din gemeni nu au orientarea sexuală a celuilalt întărește ideea că dezvoltarea psiho-sexuală depinde într-o oarecare măsură de mediul în care crește copilul[65].

Distincția între actele homosexuale și orientarea homosexuală este una recentă, bazată pe opera lui Freud și a altor cercetători din aria sexualității umane. Această distincție era necunoscută în vremurile biblice, când se afirma despre comportamentul homosexual că este o pervertire voită și păcătoasă a posibilităților sexuale dăruite de către Dumnezeu. Întrebarea este în ce fel trebuie revizuită această judecată acum când „orientarea" sexuală este un fapt stabilit? Pe de altă parte,

[63] "A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men" în *Science* no. 253 (1991), p. 1034 - 1037.

[64] *Science News*, vol. 141, ian. 4, 1992, p. 6.

[65] *The Truth About Homosexuality*, 45. Vezi și articolul scurt al acestuia "Homosexual Orientation and Genetics", în *Ethics & Medics* 21/5, mai 1996, p. 1-2, în care ajunge la următoarea concluzie: „Nu știm cum interacționează factorii hormonali și genetici cu influențele de mediu, pentru a determina orientarea homosexuală într-un anume individ. Se poate spune, cel mult, că factori genetici și hormonali pot predispune spre o orientare homosexuală, dar nu pot să o determine dinainte. Numai factorii genetici care predispun spre o asemenea orientare nu conduc la orientare sexuală".

realitatea „orientării" implică considerarea faptelor ce decurg din ea ca fiind juste din punct de vedere moral ?

Poziţia Bisericii Ortodoxe este că *toate faptele homosexuale sunt inacceptabile din punct de vedere moral*: ele denaturează scopul şi funcţiunea firească a organelor trupeşti, nu au nici o valoare procreatoare şi reprezintă o parodie a unirii „într-un singur trup". Caracterul de promiscuitate al comportamentului homosexual arată că este un păcat, în timp ce actele specifice (incluzând relaţiile anale şi stimularea oral-genitală şi oral-anală) provoacă multora repulsie şi dezgust. Aceste sentimente sunt oglindite în multe pasaje biblice şi scrieri patristice care condamnă activitatea homosexuală.

Textele scripturistice principale sunt:

Facerea 19, 4-11: bărbaţii Sodomei încearcă să violeze musafirii lui Lot ; *Levitic* 18, 22: „ Să nu te culci cu bărbat ca şi cu femeie; aceasta este spurcăciune" şi *Levitic* 20, 13: „De se va culca cineva cu bărbat ca şi cu femeie, amândoi au făcut nelegiuire şi să se omoare, că sângele lor asupra lor este"; *Epistola către Romani* 1, 26-27: bărbaţii au renuntat la relaţiile naturale cu femeile, „săvârşind ruşinea şi luând în ei răsplata cuvenită rătăcirii lor"; *Epistola I către Corinteni* 6, 9-11: între cei care nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu se numărără idolatrii, adulterii şi sodomiţii (*arsenokoitai*) se referă la homosexualitatea masculină); *Epistola I către Timotei* 1, 8-11: legea este pusă pentru cei fără de lege şi păcătoşi, ca şi pentru desfrânaţi, homosexuali şi vânzători de oameni (*pornois, arsenokoitais şi andrapodistais*); *Epistola Sfântului Apostol Iuda* 7 se referă la imoralitatea sexuală şi pofta nefirească (*ekporneusasai ... sarkos heteras*) a Sodomei şi Gomorei. La aceasta am mai putea adăuga *Deuteronom* 23, 17 care interzice prostituţia feminină şi cea masculină în Israel şi *Cartea întâia a Regilor* 14, 24 şi 22, 46 care includ prostituţia masculină între „spurcăciunile" săvârşite în faţa lui Dumnezeu.

Unii reputaţi biblişti şi alţii alături de ei, au făcut eforturi considerabile pentru a arăta că aceste pasaje nu pot fi citite ca o condamnare fără echivoc a homosexualităţii. O parte a acestor eforturi au fost rodnice, dar cea mai mare parte a fost determinată de o anumită tendinţă politică, ceea ce a produs o exegeză înşelătoare. Conform acestei exegeze, bărbaţii sodomiţi sunt vinovaţi nu de „sodomie", ci de

nerespectarea ospitalităţii orientale[66]; prescripţiile levitice se referă la „curăţia cultică"; în *Epistola către Romani*, Sfântul Pavel critică idolatria, alături de pofta care-i urmează; iar în *Epistolele către Corinteni* şi către Timotei, referirea trebuie înţeleasă doar ca o condamnare a pederastiei greco-romane şi nu a homosexualităţii în sine. (Din câte ştiu, nimeni nu a construit un argument rezonabil împotriva interpretării din *Epistola Sfântului Apostol Iuda*, 7). Dacă aceste texte sunt citite în context şi mai ales când sunt privite în lumina învăţăturii Domnului nostru Iisus Hristos despre căsătorie şi unirea conjugală, ele nu pot fi interpretate altfel decât ca o condamnare a actelor homosexuale.

O atitudine similară întâlnim în literatura patristică. În *Didahia* 2, 2 se spune: „să nu săvârşeşti crimă, adulter, pederastie (*paidophthoreseis*)[67], păcat trupesc". Teofil al Antiohiei, Clement şi Atanasie ai Alexandriei, Ioan Damaschin şi mulţi alţii condamnă *paidophthoria*, dar aceasta s-ar putea limita la ceea ce numim pedofilie (sau abuz sexual infantil)[68].

Mai puţin ambigue sunt scrierile Sfântului Vasile cel Mare şi mai ales ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Canonul 7 al Sfântului Vasile din prima Epistolă canonică, precizează: „Stricătorii de parte bărbătească şi stricătorii de animale, şi ucigaşii, şi fermecătorii, şi adulterii şi idolatri sunt vrednici de aceeaşi pedeapsă; ... Iar în privinţa celor ce treizeci de ani s-au pocăit pentru necurăţia pe care au făcut-o întru neştiinţă, nu se cuvine a ne îndoi de primirea lor". Canonul 62 din a treia sa Epistolă canonică afirmă: „Celui ce a arătat imoralitate în cele bărbăteşti, i se va hotărî timpul de penitenţă ca celui ce nelegiuieşte întru adulter" (15 ani de excomunicare - Canonul 58), iar Canonul 63 adaugă: „La fel şi cel ce îşi arată păgânătatea sa între cele necuvântătoare."[69]. Canonul 61 Apostolic consideră păcatul trupesc, adulterul şi homosexualitatea ca impedimente pentru Taina Preoţiei: „Dacă împotriva unui credincios se face vreo

[66] Referiri la *Ezechiel* 16, 49-50, unde Sodoma este descrisă ca fiind vinovată de mândrie, lăcomie, lux şi nepăsare faţă de cei săraci. Dar întregul context, (16, 35-63) se referă la comportamentul sexual deviat.

[67] Acesta este un neologism care înlocuieşte uzualul *paiderastia*. Vezi *La Doctrine des Douze Apôrtes*, Sources chrétiennes, no. 248, Paris, Cerf, 1978, p. 148 - 149 şi notele 4, 149.

[68] Vezi G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 997.

[69] Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 380.

învinuire de desfrânare, de adulter sau de o altă oarecare faptă oprită (inclusiv actele homosexuale) şi s-ar dovedi, acela să nu devină cleric"[70].

Cel mai riguros dintre toţi este Sfântul Ioan Gură de Aur, mai ales în *Omiliile* sale la *Epistola către Romani* cap. 1 şi 4. Comportamentul homosexual este numit „o nebunie monstruoasă", o pasiune nefirească a celor care „L-au părăsit pe Dumnezeu". Această nebunie, care este mult mai rea decât desfrânarea, îl degradează pe om, coborându-l mai jos decât animalele[71]. Retorica Sfântului Ioan Gură de Aur trebuie explicată, cel puţin în parte, prin convingerea sa că activitatea homosexuală este pur voluntară: o pervertire voită a heterosexualităţii comune tuturor bărbaţilor. Acest punct de vedere nu mai este valabil, de vreme ce există o „orientare" sexuală condiţionată psihologic şi genetic, şi care este în multe cazuri ireversibilă. Faptul, stabilit clinic, i-a făcut pe moralişti să redefinească relaţia dintre orientare şi comportament, ca şi semnificaţia morală a actelor homosexuale în sine.

Conducerea Bisericii Romano-Catolice, exprimată prin Congregaţia Sacră pentru Doctrina Credinţei, a solicitat acordarea unui sprijin pastoral celor care sunt de orientare homosexuală, considerând în acelaşi timp că această condiţie este în sine „disfuncţională" sau cel puţin incompletă[72]. Mulţi moralişti catolici (McCormick, Curran, Cahill ş.a.) s-au întrebat dacă este adecvată expresia *disfuncţie obiectivă* pentru a descrie condiţia homosexuală, pretinzând că aruncă o pată neagră asupra persoanei, şi nu doar asupra comportamentului. Adepţii termenului au replicat că aceasta nu înseamnă că „homosexualul este bun sau rău în sine"[73]. În timp ce condamnă ca fiind inacceptabilă din punct de vedere moral orice activitate genitală homosexuală, aceştia cer să se recunoască faptul că homosexualitatea în sine, chiar dacă este „disfuncţională", nu este

[70] *Ibid.* p. 39. Stanley Harakas adaugă la acesta Canonul 19 al lui Ioan Postitorul şi Canonul 4 al Sfântului Chiril al Alexandriei, *Contemporary Moral Issues,* p. 95.

[71] *Omilia 4 la Epistola către Romani* 1, 26-27; *NPNF*, seria I, vol. 11, p. 355-359.

[72] Vezi mai ales „Declaraţia despre anumite întrebări legate de etica sexuală" (29 decembrie 1975) şi „Scrisoare către episcopii Bisericii Catolice şi despre grija pastorală acordată persoanelor homosexuale" (1 oct. 1986).

[73] Cf. *Human Sexuality,* Washington DC: United States Catholic Conference, 1991, p. 54 - 55 şi n. 49.

neapărat un păcat. Distincţia, precum şi terminologia, se sprijină pe teologia catolică despre natură.

De la o extremă la alta, răspunsurile creştine la problema homosexualităţii se împart precum urmează:

1. O atitudine *„nefavorabilă-punitivă"*, condamnând atât actele, cât şi orientarea ca „deviante", perverse etc.

2. O atitudine *„nefavorabilă-non-punitivă"* care consideră homosexualitatea ca o disfuncţie, condamnând totuşi păcatul, dar nu şi pe păcătos.

3. O *"acceptare prudentă"*, limitată, înţelegând homosexualitatea şi actele sale ca un rău ontic şi totuşi în cazurile ireversibile, acceptând relaţiile stabile şi iubitoare, iar actele homosexuale în aceste relaţii fiind considerate permise şi chiar demne.

4. *„Acceptarea deplină"* considerând orientarea homosexuală ca fiind înnăscută (deci dăruită de Dumnezeu), iar comportamentul care o însoţeşte ca adecvat din punct de vedere moral, şi chiar de dorit[74].

Numeroşi moralişti catolici sunt pentru cea de-a treia abordare (deşi au fost etichetaţi drept „revizionişti" de către mai mulţi catolici conservatori, care reprezintă atitudinea „nefavorabilă-non-punitivă"). Poziţia lor are la bază o importantă reflecţie asupra naturii actelor în sine. Se pune întrebarea: împrejurările particulare modifică numai relaţia cuiva cu o faptă anume, sau şi valoarea morală a faptei în sine?

În studiul său din 1977 – *Moralitatea sexuală. O abordare catolică*[75], Philip S. Keane răspunde afirmativ. El susţine că există o prioritate şi o normativitate a actelor şi relaţiilor heterosexuale ce nu pot fi eludate de nici o teologie a homosexualităţii. Totuşi, el se foloseşte de o metodologie care priveşte anumite fapte obiectiv grave, dar subiectiv necondamnabile. El spune: „sunt cazuri în care răul ontic al actelor homosexuale nu devine un rău moral obiectiv, întrucât în împrejurările respective este într-adevăr de aşteptat ca actele homosexuale să fie susţinute". Aşadar, concluzia este: „persoana rămâne membru al Bisericii şi este liberă să primească Sfintele Taine"[76].

[74] James B. Nelson, *Embodiment,* Minneapolis, MN: Augsburg, 1978, p. 188.

[75] New York: Paulist Press.

[76] Vezi 85-87. Dacă nu greşesc, aprobarea *Imprimatur* a fost îndepărtată mai târziu din cartea lui Keane.

Aceeaşi poziție o adoptă Lisa Cahill şi Richard McCormick. Pentru Cahill, actele homosexuale sunt „ne-normative dar obiectiv justificabile în situații excepționale", în care două persoane de acelaşi sex formează o relație permenentă şi exclusivă. McCormick conchide că sunt două criterii după care relațiile homosexuale pot fi considerate ca permise (şi nu justificabile, de vreme ce orientarea şi actele heterosexuale rămân normative): 1. Dacă persoana în cauză este ireversibil homosexuală. 2. Dacă persoana în cauză nu este chemată la celibat pentru Împărăție[77]. El insistă că acestea țin de responsabilitatea persoanei înaintea lui Dumnezeu şi, în scopul unei abordări pastorale adecvate, ele ar trebui respectate de către Biserică.

Încă o dată, problema esențială este cea ridicată de Philip Keane: „circumstanțele legate de o faptă schimbă doar relația morală a unei persoane cu fapta respectivă, sau şi caracterul moral al faptei în sine ?"[78] Referindu-ne la criteriile lui McCormick, ne vom întreba dacă sensul moral al unei fapte depinde de circumstanțe sau fapta are în ea însăşi o valoare morală?

Ortodocşii, ca şi ceilalți creştini de altfel, recunosc că anumite împrejurări pot diminua gravitatea unor fapte, cum ar fi omorul în timp de război sau avortul în cazul unei sarcini ectopice. Totuşi, unde vom aşeza limita? Justifică oare grija pastorală acceptarea relațiilor homosexuale până acolo încât îi vom primi la Sfânta Împărtăşanie, îi vom privi ca pe un cuplu şi le vom permite să adopte copii? Cu alte cuvinte, există circumstanțe care să prezinte actele homosexuale ca „acceptabile", deşi ne-normative? Sau vom putea spune că aceste împrejurări schimbă nu doar relația cuiva cu fapta, ci şi natura faptei în sine, astfel încât să o putem considera „obiectiv gravă", dar „subiectiv necondamnabilă"?

Răspunsul ortodox este că faptele posedă în sine valoare morală „independent de împrejurări". (Punctul de vedere expus de Philip Keane este un exemplu de proporționalism extrem, care ar putea uşor aluneca în relativismul situației sau în etica contextuală). Faptele în sine şi nu doar intențiile, atitudinile, consecințele sunt bune sau rele, juste sau greşite.

[77] Vezi studiul său "Homosexuality as a Moral and Pastoral Problem" în *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Washington, DC: Georgetown University Press, 1989, p. 289 - 314.

[78] *Op. cit.*, p. 86.

Abordarea conservatoare şi foarte nepopulară astăzi a creştinilor ortodocşi față de această problemă este sau ar trebui să fie bazată teologic pe principii morale şi nu pe reacții emoționale față de fenomenul homosexual în sine. Acest principiu care susține întreaga antropologie ortodoxă, afirmă că unicul scop al vieții omeneşti, incluzând existența trupească, este slăvirea lui Dumnezeu. Acelaşi principiu stă la baza poruncii Mântuitorului: „Fiți desăvârşiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" (*Matei* 5, 48) şi a îndemnului Sfântului Pavel: „Slăviți pe Dumnezeu în trupul vostru" (I *Corinteni* 6, 20).

Actele homosexuale (genitale) violează prin însăşi natura lor acest principiu, din motive pe care le-am menționat mai devreme. Homosexualii deviază acțiunea naturală a organelor sexuale în încercarea de a-şi satisface pofta egoistă şi parodiază legătura unui singur trup pe care numai un bărbat şi o femeie o pot avea, căutând să compenseze patologic lipsa unei identități din copilărie (cu părintele de acelaşi sex, potrivit lui Elisabeth Moberly)[79].

Din punct de vedere pastoral, mult mai important este un aspect menționat adesea în literatura de specialitate: faptul că actele homosexuale sunt, în mod evident, dăunătoare celor angajați în ele. În loc să repare sau să vindece ruptura din relațiile personale care, la un anumit nivel, le susține (în plus față de componenta genetică posibilă), actele respective nu fac decât să mențină boala sau disfuncția. Deşi afecțiunea a doi homosexuali este adesea adâncă şi autentică, ea este inevitabil viciată de un erotism narcisist, produsul a ceea ce Basil Zion numea „robia dublului narcisist"[80]. Puterea acestei robii pare să stea în starea de dependență a homosexualității, care împiedică persoana să se raporteze la un altul ca „persoană", prin oferirea unei iubiri jertfelnice şi dezinteresate. Sunt, desigur, şi excepții: cazuri în care relațiile între homosexuali reflectă o asemenea iubire, într-o măsură mai mare decât multe căsătorii. Dar sunt excepții care întăresc regula. Mai tipic, comportamentul homosexual ține de acea mare promiscuitate care a fost atât de tragic eficientă în răspândirea infecției cu HIV.

[79] Vezi în special studiile ei timpurii, *The Early Development of Gender Identity*, Londra: Kegan Paul, 1982 şi *Homosexuality: A New Christian Ethic*, Cambridge: James Clarke, 1983.

[80] *Erôs and Transformation*, p. 321.

Acestea fiind spuse, este necesar să menținem clară distincția dintre act și orientare. Dacă este cauzată genetic sau de către mediu, sau (mult mai probabil) și genetic și de către mediu, orientarea homosexuală nu este nici un păcat, nici un rău. Persoanele care au această orientare sunt în sensul cel mai deplin „persoane", purtătoare ale chipului lui Dumnezeu și chemate să crească, alături de ceilalți, spre asemănarea divină. Mai ales atunci când încearcă să-și schimbe orientarea sexuală, sau pur și simplu continuă în lupta lor de a-și păstra castitatea, ele au nevoie de sprijinul, sfatul și dragostea Bisericii (episcopi, preoți și laici). Până acum, participarea lor în grupuri de ajutor reciproc ca SA și în special organizații ca „Exodus International" sau „Courage", pot fi de un ajutor neprețuit. (Organizația romano-catolică „Courage" a fost fondată de către părintele John Harvey și are fraternități active în toată America. Experiența lui Harvey l-a dus la convingerea că o proporție semnificativă de persoane cu orientare homosexuală pot deveni heterosexuali, chiar dacă, în multe cazuri, sentimente homoerotice și fanteziile persistă).[81]

[81] Vezi cartea sa *The Truth About Homosexuality*, cap. 4-5 și apendicele. El oferă în continuare date, în mai multe studii recente și în articolul său "Developing into Heterosexuality", *Ethics and Medics*, vol. 22, no. 7 (iulie 1997), p. 3-4. Punctul său de vedere este că „o persoană nu-și schimbă orientarea sexuală. Părerea mea este că fiecare persoană se dezvoltă natural în heterosexualitate, dar diferite piedici pot bloca dezvoltarea normală psihosexuală peste ani, în special în perioada adolescenței. Cu rugăciune, cu ajutorul unor grupuri de ajutor, grupuri de susținere duhovnicească și prin terapie profesională, mulți oameni, poate 30 % din cei ce fac eforturi, pot depăși înclinația lor naturală spre homosexualitate." Privitor la argumentul genetic, el adaugă: „Evidența empirică ce spune că orientarea homosexuală este un rezultat al genelor sau hormonilor prenatali, nu există" (p. 4). Părintele Thomas Hopko își exprimă punctul său de vedere, din perspectivă ortodoxă și din experiența pastorală, într-o broșură populară publicată de Departamentul de Educație Religioasă al Bisericii Ortodoxe din America (1989), potrivit căruia orientarea homosexuală poate fi adesea transformată; el afirmă: „Ca toate ispitele, pasiunile și păcatele, incluzând cele adânc înrădăcinate în natura noastră prin dureroasa moștenire, orientarea homosexuală poate fi vindecată și activitatea homosexuală poate înceta. Cu ajutorul lui Dumnezeu, toate sunt cu putință. Când creștinii homosexuali sunt gata să lupte și când primesc răbdător compasiunea și iubirea adevărată din partea familiei și a prietenilor [...] Domnul garantează reușita, pe căile cunoscute doar de către El".

Totuși, este clar faptul că această condiție homosexuală este adesea ireversibilă: orientarea este permanentă. În ciuda acestui fapt, Biserica Ortodoxă nu poate scuza manifestările exterioare ale acestei orientări, chiar în cadrul unei relații stabile. Datorită faptului că aceste relații sunt un păcat și distrug persoana, teologia morală ortodoxă se opune ferm „căsătoriilor" homosexuale. Dintr-o grijă pastorală pentru sănătatea spirituală, psihică și fizică a membrilor săi, „normali sau homosexuali", Biserica trebuie să respingă astfel de relații, așa cum trebuie să se opună adopțiilor în cazul unor cupluri homosexuale. Ireversibilitatea orientării homosexuale nu justifică instituționalizarea ei și ridicarea mariajelor de acest gen la gradul căsătoriilor autentice, acceptate de voința divină. Acest lucru nu justifică nici expunerea copiilor la un „stil de viață homosexual" cu pretenția că un copil poate crește la fel de bine cu „două mămici" sau „doi tătici" ca și cu părinții săi biologici. Problema nu este dacă un copil e mai bine să nu fie crescut de un cuplu homosexual decât de un singur părinte sau într-un orfelinat. Adevărata problemă se referă la natura actelor homosexuale și efectul lor asupra celor implicați. Dacă este adevărat, și credem acest lucru, că asemenea acte sunt un păcat și sunt în detrimentul persoanelor implicate, atunci singurul mod în care un cuplu homosexual poate crește un copil într-un mod sănătos și responsabil este ca cei doi să rămână celibatari.

„A-L slăvi pe Dumnezeu în trup" înseamnă a reduce activitatea sexuală genitală la unire conjugală heterosexuală, binecuvântată de Dumnezeu. Biserica nu poate să-i binecuvinteze pe homosexualii care doresc să trăiască și să-și exprime sexualitatea împreună, mai mult decât poate s-o facă în cazul celor care săvârșesc adulter sau în cazul desfrânaților. Chiar și acolo unde promiscuitatea nu este prezentă, iar relația pare să fie bazată pe o grijă și dragoste autentică, stilul de viață homosexual rămâne în antiteză cu chemarea pe care Evanghelia o adresează oamenilor. Homosexualii trebuie să facă o alegere: fie să se abțină de la activitatea sexuală genitală, fie – în virtutea refuzului lor – să se rupă de comuniunea deplină cu Trupul lui Hristos.

Acest lucru înseamnă că persoanele de orientare sexuală care își asumă crucea abstinenței sexuale, pot primi Sfânta Împărtășanie ca oricare alt membru al Bisericii. De asemenea, în acest caz nu mai există nici un impediment pentru a primi Taina Preoției. Din punct de vedere moral, un bărbat sau o femeie de orientare homosexuală care acceptă celibatul nu este cu nimic diferit de un heterosexual celib sau care își limitează experiența sexuală la sfera căsătoriei. Dacă totuși homosexualii aleg să dea curs acestei porniri, ei se fac vinovați moral, ca și cum ar persista în desfrânare sau adulter.

Din punct de vedere pastoral, cedarea lor în fața ispitei ar trebui tratată ca și în cazul altor păcate sexuale: chemarea fermă la pocăință, dublată de asigurarea unei iertări plină de dragoste, atunci când există căință. Dacă preotului i se aduce la cunoștință existența unui credincios al parohiei sale care este activ homosexual și refuză să se căiască, să renunțe la activitatea sexuală și să caute vindecarea, preotul va trebui, cu sfatul și sprijinul episcopului, să-l excomunice temporar pe cel vizat. Această pedeapsă sună destul de aspru în vremurile noastre. Totuși, este crucial ca persoanele implicate să fie conștientizate de seriozitatea și nocivitatea comportamentului lor. Excomunicarea trebuie însă aplicată cu o grijă pastorală autentică: ea este o măsură temporară, menită să aducă persoana respectivă la pocăință.

Cu privire la criteriile lui McCormick notate mai sus, avem un singur lucru de spus: din perspectiva ortodoxă, fiecare persoană care nu e chemată la unirea conjugală, este chemată la celibat pentru Împărăție. Este un ideal greu de îndeplinit, dar miile de sfinți din istoria Bisericii dovedesc că nu este imposibil. Mulți dintre ei, neștiuți de oameni, doar înaintea lui Dumnezeu, au ajuns la sfințenie prin lupta lor înflăcărată împotriva ispitei sexuale. Motivația lor ar trebui împărtășită de către toți creștinii, fără excepție. Este evident faptul că fiecare gând și gest al nostru, sexual sau nu, reflectă credința și fidelitatea noastră față de Dumnezeu și arată până unde mergem cu răspunsul nostru la dragostea pe care El ne-o oferă.

Atunci când cerem cuiva să-și asume crucea castității, nu trebuie să trecem cu vederea faptul că viața conjugală are nevoie adesea de anumite limite în expresia ei sexuală, mergând uneori până la abstinența totală. Și această cruce trebuie acceptată, dacă persoana sau cuplul dorește să-și împlinească vocația cu fidelitate. Pentru că țelul ambelor vocații, conjugală și celibatară, este asumarea vieții și a condițiilor ei particulare cu mulțumire, și aducerea lor ca o jertfă a laudei spre slava lui Dumnezeu.

Notă despre homosexualitate și SIDA (Sindrom de imunodeficiență câștigată)

Considerând incertitudinea referitoare la cauzele ce duc la homosexualitate – fie genetice, fie de mediu sau o combinație a celor două – care ar trebui să fie atitudinea Bisericii față de persoanele implicate, în special în perspectiva pericolului îmbolnăvirii cu HIV? SIDA a fost considerată ca o epidemie ce nu era necesară („needless epidemic"). Cu pasiunea de azi pentru o „practică corectă", s-au făcut auzite voci puternice care apără comportamentul homosexual sau care cer drepturi speciale pentru lesbiene și homosexuali. Este oare corect din punct de vedere moral ceea ce creștinii ortodocși declară deschis și ce pare un adevăr: dacă nu ar fi homosexualitatea nu ar exista epidemie de SIDA? Sau SIDA ar exista, dar nu în proporție epidemică; folosirea drogurilor administrate intravenos cu același ac, de exemplu, afectează o populație relativ limitată, dar se dovedește că transmiterea HIV se face în marea majoritate a cazurilor prin homosexualitate. Astfel, mulți au ajuns la concluzia că HIV este de fapt cauza bolii SIDA.[82]

[82] Un număr de cercetători importanți au studiat legătura între HIV și SIDA. Un articol din magazinul *Reason* (iunie 1994), scris de către Kary B. Mullis, împreună cu biochimistul Charles A. Thomas, Jr. și prof. univ. Philip E. Johnson, arată că au apărut, într-o perioadă mai lungă de 10 ani, un număr semnificativ de cazuri SIDA fără infecție HIV și cazuri HIV pozitive, unde nu existau simptomele specifice pentru SIDA. Ei cercetează, referitor la problema HIV, trei aspecte: 1. SIDA nu este o boală ci un sindrom definit de prezența a cel puțin 30 de boli cunoscute, împreună cu infecția HIV pozitivă – cu alte cuvinte, definiția SIDA depinde de presupoziția că e corelată cu infecția HIV. 2. Alți factori decât infecția cu HIV se pare că pot produce îmbolnăvirea (de exemplu sarcomul Kaposi) și pot crea probleme sanguine cauzatoare de moarte în cazul hemofilicilor. Totuși, guvernul finanțează cercetători în ideea legăturii HIV-SIDA până la punctul în care unele boli sunt

Este adevărat că în Africa s-a răspândit prima dată printre homosexuali; există militanţi homosexuali ce-şi exprimă o bucurie morbidă datorată faptului că infecţia cu HIV este predominantă între homosexuali în S.U.A. şi în Europa. Reacţiile împotriva unor asemenea atitudini au luat forma persecuţiei homosexualilor de către grupuri extremiste, ca cele neo-naziste sau „skinheads". Cu toate acestea, americanul de rând se găseşte prins într-o dilemă dureroasă: fie să apere drepturile civile ale celor cu comportament păcătos şi, prin aceasta să scuze aparent activitatea homosexualilor; fie să condamne un astfel de comportament, riscând represalii din partea militanţilor homosexuali.

În climatul politic din jurul mişcării homosexuale, cuplat cu criza reală a SIDA, cum poate Biserica Ortodoxă să afirme cel mai bine atitudinea ei tradiţională faţă de sexualitate? Un răspuns parţial ar fi: să adune şi să publice evidenţele ştiinţifice care să confirme beneficiile unei vieţi sănătoase, conforme trăirii creştine. Aceasta se face în unele zone, de către grupuri evanghelice conservatoare, care introduc în dezbatere un ton de condamnare aspră. Se tinde astfel spre polarizarea tuturor celor implicaţi. S-au realizat de către Biserici şi de către alte organisme cu autoritate în societate, evidenţe medicale serioase. În orice caz, profesorii şcolilor din Biserica Ortodoxă, împreună cu preoţii, trebuie să fie informaţi despre subiect, să se poată adresa cu fermitate şi direct copiilor noştri şi adulţilor. Este clar că nu putem să mai avem încredere în şcolile publice pentru a aduna informaţie completă şi adevărată despre un asemenea subiect acut.

---

definite ca SIDA pentru a asigura acoperirea sub Actul Ryan White. De exemplu, TBC cu anticorpi HIV (+) este SIDA. TBC cu test (-) e TBC. 3. Aparenta izbucnire a bolii SIDA în Africa a fost legată de infecţia cu HIV, dar fără teste HIV în prealabil. S-a raportat în *Sunday Times of London* (oct. 1993), de către lucrători medicali din Tanzania, că statisticile referitoare la SIDA în Africa au fost serios exagerate şi manipulate. „Nu este vorba de SIDA" au spus ei. „Este ceva ce a fost inventat. Nu sunt dovezi epidemiologice pentru aceasta; pentru noi ea nu există". Autorii cer realizarea unor studii de control, ca să confirme legătura între SIDA şi HIV şi acuză societatea ştiinţifică pentru refuzul de a publica evidenţele legate de HIV. Cercetări ulterioare au dovedit legătura între HIV şi SIDA.

Un element în această dezbatere este afirmaţia că SIDA ar fi pedeapsa lui Dumnezeu pentru un comportament deviat. Aceasta pentru mine e complet fals. Fireşte că Dumnezeu îngăduie să suferim consecinţele comportamentului nostru păcătos; şi fenomenul SIDA ar putea fi cel mai vizibil dintre ele. Totuşi, nu putem susţine, cum o fac mulţi, că Dumnezeu îngăduie boala, în viaţa unor indivizi în particular, ca o răzbunare pentru comiterea acelui păcat. Noi în America suntem sensibili la ceea ce numim „păcate legate de sexualitate". Dar oricât de imorală, păcătoasă sau murdară ar fi activitatea homosexualului, nu este mai susceptibilă sau mai vrednică de a fi pedepsită cu moartea decât oricare altă încălcare cu voia a poruncilor lui Dumnezeu. De fapt, s-ar putea spune că are mai puţine consecinţe grave pentru ceilalţi, în comparaţie cu alte păcate, ca avortul, abuzarea copiilor sau furtul. Biblia spune că vom fi chemaţi să dăm socoteală pentru faptele noastre în ziua Judecăţii. Totuşi, dacă este adevărat, după cum afirmăm, că „fiecare lucru bun va fi păstrat" ar fi prea liberal, dacă nu chiar o blasfemie din partea noastră să conchidem că infecţia cu HIV reprezintă un fel de „judecată finală" prematură, pronunţată victimelor de către un Dumnezeu al blestemelor. Dacă acesta este cazul, după învăţătura Sfântului Pavel (1 *Corinteni* 6, 9) ar trebui ca nu numai homosexualii, ci şi idolatorii, curvarii, hoţii, beţivii şi chiar lacomii să aibă aceeaşi soartă, să fie ucişi de o boală incurabilă.

În sfârşit, ar trebui studiată mai bine posibilitatea transmiterii infecţiei prin linguriţa de la împărtăşanie. Acesta este un subiect foarte sensibil, de vreme ce mulţi creştini ortodocşi refuză o astfel de discuţie, spunând că „Dumnezeu nu ar îngădui aceasta". Totuşi, unii specialişti de seamă şi-au exprimat îngrijorarea faţă de metoda noastră de a distribui sfintele elemente euharistice. Această convingere că „Dumnezeu nu o să îngăduie" poate fi argumentată pe o teologie greşită a Întrupării. Crucea este dovada îndeajuns că Dumnezeu ar putea „îngădui"... bineînţeles nu din dorinţa de condamnare, ci din respect pentru libertatea umană, într-o lume decăzută. Euharistia este într-adevăr Trupul şi Sângele Domnului preamărit. Dar este transmisă nouă prin elemenete pământeşti, pâine şi vin. Faptul că aceste elemente sunt „consacrate", înseamnă că ele sunt transformate: umplute şi transfigurate de prezenţa şi puterea Duhului Sfânt. Nu înseamnă însă că sunt scoase din sfera vieţii umane sau sunt transformate magic într-o

substanță transcendentă care este intrinsec incapabilă să fie purtătoare de boli infecțioase.

Dar și cealaltă parte a argumentului trebuie să fie făcută auzită. Deseori a fost menționat faptul că în perioade de devastatoare epidemii în Europa medievală, nu există statistici potrivit cărora preoții sau diaconii care au consumat Sfânta Împărtășanie au fost atinși de boală într-o proporție mai mare decât restul populației. Până în momentul când scriu aceste rânduri, *nu se cunoaște nici un caz de SIDA care a fost transmis prin potirul euharistic* (s. ed.). Sunt evidențe că „Dumnezeu nu a îngăduit" într-adevăr, nu doar ca răspuns la credința celui care se împărătășește, ci pentru că atât din punct de vedere obiectiv cât și ontologic, elementele euharistice sunt Trupul și Sângele Domnului preamărit. Credința Bisericii Ortodoxe și experiența fondată pe această credință, sunt de neschimbat în afirmarea acestui punct, exprimat în cuvintele Sfântului Ioan Damaschin : „Pâinea și vinul nu sunt doar simboluri ale Trupului și Sângelui lui Hristos, ci Trupul îndumnezeit al Domnului Însuși„.[83]

Unii eticieni ortodocși au sugerat oferirea Împărtășaniei în mod individual, pe lingurițe de plastic. O asemenea inovație ar întâlni rezistența credincioșilor. Totuși, în ultimii ani, mulți dintre noi am primit telefoane și scrisori de la părinți care au refuzat Împărtășania pentru ei și pentru copiii lor, deoarece au aflat că unii din membrii parohiei sunt homosexuali sau infectați cu HIV. În asemenea cazuri e ușor să se minimalizeze orice pericol în transmiterea HIV prin Împărtășanie. Aceasta poate fi făcut simplu, prin a cere credincioșilor să deschidă gura pentru ca preotul să poată introduce lingurița fără a atinge saliva. Preotul poate cere ca cei ce au antecedente de homosexualitate sau se știu HIV pozitivi, să primească Împărtășania după ceilalți, la urmă.

Dar mai presus de toate, preotul trebuie să afirme despre Sfânta Împărtășanie, că este oferită de către Dumnezeu pentru „vindecarea sufletului și trupului" și trebuie luată cu credință și dragoste; Sfântul Ignatie spune că este „medicamentul nemuririi". După cum arăta Dr.

[83] Exposition of the Orthodox Faith – NPNF vol. IX, cap. 13, p. 83.

Paul Meyendorff, cu câțiva ani în urmă[84], studii romano-catolice recente au confirmat de asemenea că *nu există nici motive teologice, nici științifice pentru a fi îngrijorați de transmiterea SIDA prin sfântul potir* (s. ed.). Ca o ironie, această posibilitate este luată în discuție mai mult decât cea dovedită statistic prin promiscuitate sexuală homo sau hetero.

În articolul publicat de *The Journal of the American Medical Association*, în 1988, se conchide că „riscul infecției după contact oral cu lucruri contaminate cu salivă, în cantitate nesemnificativă, ar fi neglijabil„[85]. Această opinie pare să fie confirmată de studii mai recente bazate pe investigații clinice. În mai 1995 *New York Times* publica un articol intitulat „Hostia reduce riscul germenilor în Împărtășanie". Studiul descrie măsurarea bacteriilor pe hostiile de împărtășanie și în sfântul potir. În timp ce în 28 % din cele 45 de cazuri studiate, microbii erau transferați de la o persoană la alta prin hostie, studiul conchide: „Se crede că microbii potențiali care cauzează boala supraviețuiesc numai pentru puțin timp în vin, dar n-au putut fi extrași din vin în vreo mostră, adică nu au putut fi puși în evidență în nici un caz în vin". De fapt, se pare că riscul de a se infecta apare doar în cazul persoanelor cu imunitate scăzută. Cu toate că studiul nu a ridicat problema linguriței folosite în comun, tendința a fost să confirme ceea ce s-a menționat de către cercetători, despre posibilitatea transmiterii infecției HIV prin potirul euharistic – anume că, *practic, riscul acesta nu există* (s. ed.)[86].

Trebuie să mergem mai departe în analiza problemei. Ca membri ai Trupului lui Hristos, nu putem condamna persoanele homosexuale împreună cu comportamentul lor sexual. Trebuie să distingem între cele două, respectând pe păcătos și condamnând păcatul. Cei ce sunt HIV pozitivi nu trebui tratați ca paria, indifernt de originea infecției lor. Fie contractată prin transfuzii de sânge, fie prin contact sexual,

[84] Într-o comunicare orală, la întrunirea din vara anului 1994, de la Institutul Sfântul Vladimir din New York.

[85] Doctorul Alan R. Lifson, "Do Alternate Modes for Transmission of Human Immunodeficiency Virus Exist?", *JAMA*, martie 4, 1988, vol. 259, no. 9, p. 1353-1356. (Am primit acest studiu de la doctorul Charles A. Haile).

[86] Vezi în legătură cu acestea, scrisoarea doctorului George Demetrakopoulos, publicat în *The Orthodox Observer* din 23 sept. 1987, p. 20.

victimele SIDA tind să fie izolate azi ca leproşii în timpurile biblice. Responsabilitatea noastră faţă de ei este de a le oferi aceeaşi îngrijire blândă şi preocupare pe care Iisus a oferit-o tuturor celor pe care societatea zilelor Lui i-a respins şi condamnat. Iisus de fapt a venit să-i ierte pe păcătoşi şi să-i vindece pe bolnavi: pe prostituate şi pe leproşi, pe vameşi şi pe orbi.

Mulţi creştini, fie ei surori medicale sau călugări, au slujit cu îngăduinţă şi compasiune victimelor SIDA în ultimii ani, cu efortul de a-i ajuta să câştige şi să transforme timpul rămas al vieţii lor pământeşti. Este responsabilitatea fiecăruia dintre noi să facă la fel. Lăsând judecata în mâinile Domnului, suntem datori moral să răspundem la criza SIDA cu iertare, dragoste şi rugăciune neîntreruptă pentru milioanele de oameni care au suferit deja efectele devastatoare şi pentru mulţimea de victime ce încă vor veni[87].

Cu acest sumar al diferitelor probleme legate de căsătorie şi sexualitate, ne îndreptăm acum spre întrebările referitoare la originea vieţii umane. Este curios că, deşi specialiştii s-au pus de acord despre procesul începerii vieţii – despre „cum" are loc concepţia umană – din motive medicale şi politice, există o intensă dezbatere cu privire la „când" începe existenţa umană. În capitolul următor vom prezenta reflecţii despre începuturile vieţii. Aceasta va conduce în final la o consideraţie despre celălalt capăt al spectrului: sfârşitul vieţii umane.

[87] Pentru referiri la grija pastorală ce trebuie acordată persoanelor homosexuale şi, în particular, victimelor SIDA, vezi părintele Basil Zion, "The Orthodox Church and the AIDS Crisis", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 36/1-2, 152-158; şi arhidiacon dr. Cyprian Hutcheson, MD, "How Our Parish Dealt With AIDS" din *Resource Handbook of the Orthodox Church in America*, vol. V.II, no. 1, 1993, disponibil prin OCA, PO Box 675, Syosset, NY, 11791.

3. Procrearea şi începutul vieţii

„În privinţa omului, acesta se cuvenea ca întâi să fie creat; creat, trebuia să crească; crescut fiind, trebuia să devină adult; adult, să se înmulţească; înmulţindu-se, să se întărească; întărit, să fie slăvit şi slăvit să vadă pe Dumnezeul Său."

- Sf. Irineu

„Dumnezeu a creat omul dând naştere trupului său din materia preexistentă, pe care El a însufleţit-o cu propriul Său Duh."

- Sf. Grigorie Teologul

„Începutul existenţei este unul şi acelaşi pentru trup şi suflet."

- Sf. Grigorie de Nyssa

Despre sensul „concepţiei" [1]

„Când începe viaţa omului ?"

Răspunsurile variate propuse la această problemă îndelung discutată exprimă adesea atitudinea corespunzătoare ordinii de zi politice sau sociale şi, de asemenea, cunoştinţele culturale despre dezvoltarea embrionară. Sugestiile se referă, pe rând, la momentul în

[1] Doresc să mulţumesc doctorilor Robert C. Cefalo, Germain Grisez şi Paul Kimissis pentru materialele oferite şi refleţiile lor privitoare la acest capitol. Orice eventuală greşeală în interpretarea materialelor, îmi aparţine.

care mama simte pentru întâia oară copilul mişcându-se în pântecele ei; la momentul în care fetusul poate supravieţui în afara uterului (de obicei după 24 de săptămâni); la momentul naşterii, când copilul începe să respire singur, sau la o perioadă de câteva zile după naştere, după ce nou-născutul şi-a demonstrat dreptul la viaţă (aceasta însemnând, printre altele, absenţa oricărei boli sau dereglări psihosomatice). Cu cât mărim distanţa între „începutul vieţii umane" şi momentul fertilizării, cu atât se dilată şi deschiderea pentru avorturi, infanticid şi experimente embrionare.

Pe de altă parte, Biserica a afirmat dintotdeauna că viaţa umană începe o dată cu concepţia, care face frontieră comună cu fertilizarea. Cu mult timp înainte ca medicii specialişti să descopere celulele embrionare şi cromozomii, scriitorii creştini condamnau avortul în orice stadiu al sarcinii, pe temeiul că fetusul „format sau neformat" este întru totul om şi poartă în el „chipul lui Dumnezeu"[2].

Problema este ridicată astăzi din nou dintr-o perspectivă diferită, care încearcă să fundamenteze reflecţia teologică pe datele biologice. Urmându-i pe embriologii britanici, câţiva moralişti creştini au făcut o distincţie între embrion şi aşa numitul „pre-embrion". Acesta din urmă e descris ca o masă de celule nediferenţiate, de la zigotul unicelular şi până la dezvoltarea „primei trăsături" sau a primului „ax" al trupului în timpul săptămânii a treia de sarcină.

În acest punct, după implantarea în peretele uterului, el suferă o transformare radicală numită „singularizare" şi se poate spune astfel că posedă suflet omenesc sau individualitate umană. Potrivit acestei scheme, „concepţia" nu trebuie înţeleasă ca un moment (de exemplu la încheierea fertilizării), ci ca un *proces*. Trecerea de la „pre-embrion" la „embrion", adică de la existenţa potenţială la cea actuală, are loc doar la finalizarea acestui proces. Se afirmă totuşi că viaţa umană „începe cu concepţia". Dar definiţia „concepţiei" este modificată pe baza recentelor descoperiri din cadrul embriologiei, ea cuprinzând şi „singularizarea" prin implantarea conceptus-ului (produsului concepţiei) în membrana uterină, lucru care se întâmplă la aproximativ

[2] Vezi *Didahia* 2, 2; 5, 2; Sfântul Vasile cel Mare, Canonoanele 2 şi 8 (Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 342 şi 345-348). Jurământul lui Hipocrate avea aceeaşi bază, interzicând administrarea de otrăvuri sau avortul.

două săptămâni după fertilizare. Cu alte cuvinte, concepţia şi fertilizarea nu mai sunt înţelese ca fiind simultane. Fertilizarea marchează începutul procesului concepţiei, proces care durează 12 – 14 zile. Abia la sfârşitul acestei perioade se poate vorbi despre o nouă „viaţă umană" şi despre existenţa unui „suflet omenesc" unic.

Cercetările şi discuţiile pe această temă au fost rodul unei preocupări pastorale reale. În confuzia morală cauzată de proliferarea avorturilor legale în S.U.A. şi în alte ţări dezvoltate, dată fiind sensibilitatea la traumele produse de violuri şi incesturi, mulţi teologi caută sincer un mijloc care să permită victimelor violenţei sexuale să pună capăt unei sarcini nedorite într-un mod „licit", care să fie conform învăţăturii morale tradiţionale a Bisericii. Dacă distincţia între pre-embrion şi embrion este legitimă, atunci întreruperea unei sarcini înainte de implantare, adică înainte de finalizarea procesului concepţiei şi de însufleţire, nu va fi considerat „avort" în accepţia tradiţională a termenului, cum este definit de către diferitele Biserici. Mai mult, distincţia medicală şi morală între pre-embrion şi embrion implică faptul că primul reprezintă mai degrabă viaţa umană potenţială decât cea actuală şi este, în acest fel, mai puţin îndreptăţit să beneficieze de drepturile şi protecţia socială acordate individualităţilor umane sau „persoanelor". O consecinţă majoră a acceptării acestei distincţii constă în eliminarea obiecţiilor morale privind proceduri ca fertilizarea *in vitro* sau cercetările şi experimentele pe embrion în scopuri terapeutice.

Dacă astfel de preocupări pastorale şi terapeutice sunt lăudabile şi sincere, ele presupun totuşi o perspectivă ştiinţifică a dezvoltării embrionului, care este departe de a fi unanim acceptată de către specialiştii în domeniu; de asemenea, ei se opresc asupra problemei teologice a însufleţirii şi a calităţii de persoană ce derivă de aici, care ridică serioase obiecţii din perspectivă ortodoxă. Vom încerca în acest capitol să schiţăm argumentul formulat de către trei dintre cei mai mari eticieni romano-catolici care au abordat acest subiect şi vom arăta de ce credem că punctul lor de vedere ar trebui schimbat, datorită recentelor cercetări embriologice. În concluzie vom evalua implicaţiile teologice ale poziţiilor lor, din perspectivă ortodoxă.

Shannon, Wolter și McCormick despre „pre-embrion"[3]

Pe baza ultimelor descoperiri în domeniul embriologiei, putem schița următoarele stadii în dezvoltarea „pre-embrionului":

Multe celule din corpul omenesc sunt celule „somatice", fiecare conținând în nucleul său 46 de cromozomi. Sperma masculină și ovulul feminin sunt celule embrionare sau „gameți", fiecare cu câte 23 de cromozomi[4]. Unirea acestor gameți într-o singură celulă zigot (într-un zigot unicelular), care conține 46 de cromozomi dispuși în 23 de perechi, se petrece prin procesul fertilizării. Fertilizarea are loc la capătul trompei uterine, lângă ovare. Sperma depozitată în traiectul reproductiv feminin are nevoie de aproximativ 7 ore până ce enzimele sale penetrează peretele exterior al ovulului. Vor mai trece apoi trei ore până ce sperma își va face „călătoria" spre locul unde va avea loc fertilizarea. Dintre milioanele de spermatozoizi, unul singur va penetra zona de protecție (*zona pellucida*) a ovulului și își va face loc prin citoplasmă pentru a se uni cu nucleul haploid (care conține un singur set de cromozomi nepereche). Acesta va produce ceea ce se numește „singamie": unirea a doi gameți în vederea formării unei individualități unice din punct de vedere genetic. Nucleul diploid rezultat conține acum un aranjament unic al materialului genetic (ADN), care determină sexul conceptus-ului și creează condițiile pentru mitoză: divizarea celulelor individuale (blastomeri). Procesul începe cu o celulă dublă, o celulă triplă a-cronică, apoi o celulă cvadruplă, după care progresează prin multipli de 2 (8, 16, 32, etc.), până când embrionul se implantează în membrana uterină, spre finalul săptămânii a doua de sarcină.

Timpul desfășurării acestui proces este bine determinat: aproximativ șapte ore de la relația intimă la fecundare, încă trei ore până ce sperma va ajunge la ovul și încă douăsprezece pentru penetrare. Fuziunea celor două celule, singamia, mai durează încă o zi. Prin urmare, întregul proces ce duce la fertilizare durează între 36 – 48 de ore. În ziua a patra, embrionul numără circa 16 celule și este localizat lângă intrarea uterului[5]. Stadiul „blastulă" este atins atunci când celulele care se divizează (continuu) formează o sferă sau un disc, al cărui înveliș exterior (trofoblast) va da naștere structurilor nutritive, inclusiv placentei, în timp ce masa internă (embrioblast) constituie embrionul însuși. În acest moment, *zona pellucida* se rupe, iar embrionul se „cuibărește", se atașează de peretele uterului.

În timpul acestei perioade de 10 – 12 zile, anterioară implantării, are loc fenomenul impropriu numit „pierdere". Se estimează că între jumătate și 2/3 din ovulele fertilizate sunt date afară din uter. Ele nu reușesc să se implanteze și sunt avortate (fără ca mama să știe), dintr-o mulțime de motive, cum ar fi dezechilibre chimice în sistemul reproductiv sau gene cu defecte purtate de embrion. Dacă embrionul se implantează cu succes, el suferă o restructurare numită „gastrulație" sau „organogeneză", rearanjare a celulelor în ectoderm, endoderm și mezoderm embrionar. O dată cu aceasta se conturează și trăsătura primitivă sau *pritimive body axix*, care duce la dezvoltarea inițială a sistemului nervos al embrionului. La sfârșitul săptămânii a opta,

[3] Thomas A. Shannon și Allan B. Wolter, OFM, "Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo", *Theological Studies* 51/4, dec. 1990, p. 603-625, retipărită în T.A. Shannon, ed. Bioethics, ediția a 4-a, Mahwah, NJ: Paulist, 1993, p. 36-60 și Richard A. McCormick, SJ, "Who or What is the Preembryo?", *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1/1, martie 1991, p. 1-15. Vezi de asemenea Joseph Donceel, SJ, "Immediate Animation and Delayed Hominization", *Theological Studies* 31/1, 1970, p. 76-105, al cărui studiu a dat naștere la această dezbatere și răspunsurile date de Germain Grisez, "When Do People Beging?", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 63, 1989, p. 27-47, revizuită de Stephen J. Heaney, ed., *Abortion: A New Generation of Catholic Responses*, The Pope John Center, 1992, p. 3-27 și William E. May, "Zygotes, Embryos and Persons" partea I, *Ethics and Medics,* oct. 1991, p. 2-4 și partea a II-a, *Ethics and Medics,* ian. 1992, p. 1-3.

[4] Cromozomii cuprind materialul genetic sau genele: unități ale acidului dezoxiribonucleic (AND) ce determină caracteristicile ereditare – forma fizică, comportamentul până la un punct, abilități, talentul sau malformațiile individului. Fiecare cromozom cuprinde aprox. 1 metru de material genetic, cca. 50.000 - 100.000 de gene individuale.

[5] Este știut că la acest stadiu „morula" (din latină, cuvântul folosit pentru dudă, întrebuințat aici datorită formei embrionului) este o masă de celule adunate în ciorchine, ce formează embrionul.

sistemul nervos este pe deplin alcătuit, iar copilul în creştere, numit acum făt (fetus), se poate mişca şi simte durerea[6].

Apelând la noile descoperiri din domeniul embriologiei, Thomas Shannon şi Allan Wolter afirmă alături de alţi embriologi şi de unii teologi, că trebuie făcută o distincţie clară între pre-embrion şi embrionul propriu-zis[7]. Pre-embrionul, susţin ei, este compus dintr-o masă de celule nediferenţiate (blastomeri), fiecare dintre acestea posedând totipotenţă. Asemenea hologramei, fiecare blastomer este înzestrat cu aceeaşi informaţie genetică pe care o posedă întregul. Aceasta înseamnă că de la zigot la formarea primei trăsături, fiecare celulă a morulei are capacitatea de a se dezvolta singură într-o individualitate umană. Totuşi, este o capacitate „potenţială", atâta timp cât conceptus-ul trebuie să primească informaţie genetică adiţională de la mamă după implantare, pentru a ajunge la „singularizare" şi a se dezvolta într-un embrion adevărat. Acest lucru este evidenţiat de faptul că pre-embrionul se poate împărţi în două entităţi identice din punct de vedere genetic (dând naştere la doi gemeni), apoi, în cazuri rare, cele două se pot reuni pentru a produce o individualitate unică. Se mai afirmă că această capacitate de împărţire şi reunire persistă până la „gastrulaţie" numită şi „restricţie", atunci când începe diferenţierea celulelor, iar totipotenţa se pierde. Cu alte cuvinte, zigotul nu poate deveni un embrion uman până ce nu primeşte informaţie genetică suplimentară de

[6] Vezi ACOG *Committee Opinion* of the American College of Obstetricians and Gynecologists, No. 136, aprilie 1994: "Preembrryo Research: History, Scientific Background and Ethical Considerations".

[7] O mare parte din discuţia pe această temă a fost iniţiată de Norman Ford, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science,* Cambridge University Press, 1988. Ford susţine "însufleţirea întârziată" afirmând că, ontologic (şi nu genetic), individul uman devine fiinţă numai la două săptămâni după fertilizare, o dată cu apariţia primei trăsături. Antholy Fisher face o analiză amănunţită despre părerile lui Ford: "Individuogenesis and a Recent Book de Fr. Norman Ford", *Revista di Studi sulla Persona e La Famiglia: Anthropotes*, 2, 1991, p. 199-244. Opinia romano-catolică este divergentă referitor la "individualizare". Pentru o trecere în revistă a literaturii privitoare la acest subiect, vezi Lisa Sowle Cahill, "The Embryo and the Fetus: New Moral Contexts", *Theological Studies* 54/1, martie 1993, p. 124-142.

la gazda maternă şi nu de la gameţi[8]. Altfel se poate transforma într-o „molă hidatidiformă" canceroasă, compusă din ţesut placentar[9].

Prin urmare, afirmă aceiaşi moralişti, este impropriu să se vorbească despre existenţa embrionului înainte de implantare. De-a lungul primelor două săptămâni, în timp ce se finalizează procesul concepţiei, conceptus-ul trebuie numit „pre-embrion", ceea ce nu implică o „individualitate ontologică" sau, *a fortiori*, calitatea de persoană. Această indicaţie, alături de fenomenul „risipirii" (wastage), i-a condus la concluzia că pre-embrionul nu posedă „suflet" imaterial şi raţional[10]. Mergând mai departe, ei susţin teoria „însufleţirii mediate" şi nu a celei „imediate"[11], afirmând că însufleţirea nu poate avea loc înaintea „singularizării" şi a rearanjamentului structurii celulare necesare apariţiei embrionului. Pre-embrionul devine astfel, prin definiţie, un candidat pentru avortul licit din punct de vedere

[8] O afirmare clară a acestei poziţii găsim la Carlos A. Bedate şi Robert C. Cefalo, "The Zygote: To Be Or Not To Be A Person", *The Journal of Medicine and Philosophy* 14 (1989), 641-645. Ei ajung la concluzia că: „formarea embrionului depinde de o serie de evenimente din cursul ontogenezei, unele fiind în afara controlului programului genetic. Zigotul posedă suficientă informaţie, pentru a produce exclusiv ţesut uman, dar nu pentru a deveni o fiinţă umană" (p. 644).

[9] O molă hidatidiformă este o tumoră, formată în uter, ce rezultă din degenerarea oului fertilizat. Este adesea rezultatul fertilizării oului de către doi spermatozoizi cu cariotipul cromozomial de 69 în loc de 46 cât e normal. O asemenea anomalie nu poate fi considerată „om" (Chiar dacă cineva doreşte să afirme că sufletul uman există imediat după fertilizare, asta nu înseamnă că o molă hidatidiformă este un om malformat. Deoarece nu are numărul de cromozomi ce determină o fiinţă umană, AND - ul unei mole hidatidiforme este, de la început, preparat să fie o molă şi nu o fiinţă umană). Alte anomalii ca „Trisomia 21" (un cromozom 21 în plus) ce produce sindromul Down nu scade, nu afectează în vreun fel umanitatea individului.

[10] Privitor la „risipire" (wastage), ei spun: „O asemenea pierdere mare de embrioni constituie un argument împotriva creării unui izvor al individualităţii imateriale la concepţie".

[11] "Mediate animation" (însufleţire mediată) este cunoscută ca "delayed hominization" (ominizare întârziată). Vezi Germain Grisez, "When Do People Begin?", şi William E. May, "Zygotes, Embryos and Persons", partea a II-a, pentru critica acestei teorii.

moral și pentru experimentele științifice (deși Shannon și Wolter nu merg atât de departe în mod explicit).

O abordare la fel de atentă și informată științific o face Richard McCormick în articolul său „Cine sau ce este pre-embrionul ?" El afirmă că termenul „pre-embrion" a fost adoptat de către Societatea Americană pentru Fertilitate și de către British Voluntary Licensing Authority, „întrucât primele stadii de dezvoltare a mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embrionic și nu formarea embrionului"[12]. Vom vedea îndată că această problemă este pusă la îndoială de recentele cercetări embriologice.

Articolul lui McCormick prezintă diferite opinii romano-catolice care presupun că începutul individualității umane coincide cu începutul calității de persoană a omului. El vrea să demonstreze, asemenea lui Shannon și Wolter, că individualitatea umană nu este determinată de fertilizare, ci de întregul proces care duce la singularizare și la formarea primei trăsături (după care formarea gemenilor nu mai e posibilă). El face în acest sens o distincție importantă între „individualitatea genetică" și „individualitatea de dezvoltare". Prima există într-adevăr de la fertilizare, dar aceasta nu înseamnă că conceptus-ul a primit calitatea de persoană sau că poate fi considerat „o persoană umană însuflețită", deoarece trebuie să existe o anumită stabilitate biologică în organism înainte de a fi posibilă calitatea de persoană. Această stabilitate nu apare înainte de stadiul organizării embrionare primare, adică înainte de apariția primei trăsături[13]. Deși concluzia este că pre-embrionul trebuie tratat ca o persoană, întrucât el este într-un sens „persoană în devenire"[14], el menține totuși termenul „pre-embrion" datorită totipotenței sale caracteristice și a capacității de a se diviza în două părți eglale (de a da naștere unor gemeni). Prin urmare, pre-embrionul nu este un „cine", ci este un „ce", care e unic din punct de vedere genetic și are „posibilitatea de a deveni adult"[15]. Dar această potențialitate se poate realiza numai prin dobândirea „individualității de dezvoltare", după apariția primei trăsături. El

[12] *Art. cit.*, p. 1.
[13] *Ibid.*, p. 9.
[14] *Ibid*, p. 13
[15] *Ibid*, p. 3.

conchide că pre-embrionul trebuie tratat ca o persoană, dar numai întrucât are un „potențial intrinsec" de a deveni persoană și întrucât întreaga problemă e înconjurată de „multe incertitudini", încheie el.

McCormick nu exclude nici experimentele non-terapeutice, întrucât pentru el pre-embrionul nu poate fi considerat o persoană umană însuflețită în realitate. Totuși, el ar aproba cercetările pre-embrionare numai atunci când criteriile pentru aceste cercetări sunt stabilite la nivel național. Deși nu abordează problema avorturilor pre-implantatorii, opinia sa duce la acceptarea avorturilor din punct de vedere moral, în cazul sarcinilor cauzate de abuzuri sexuale[16].

Jérôme Lejeune și „cutia de concentrare"

Cum vom aprecia aceste argumente în favoarea distincției între pre-embrion și embrion, sau între individualitatea genetică și cea de dezvoltare? Problema se reduce practic la acuratețea evidenței științifice care susține „totipotența" blastomerilor și la afirmația lui McCormick că „primele stadii ale dezvoltării mamiferelor implică, în primul rând, stabilirea trofoblastului non-embrionic și nu formarea embrionului". Deși au fost aduse mărturii solide în favoarea ambelor idei, alte studii recente duc la concluzii diferite.

Totuși, înainte de a nota aceste considerații, este nevoie să accentuăm faptul că știința embriologiei se află într-o stare de flux. Mai ales în S. U. A. și în Franța, dezbaterea se concentrează acum

[16] Peter Steinfels, "Catholocs Scholars, Citing New Data, Widen Debate on When Life Begins", *New York Times* (13 ianuarie 1991) oferă o concisă analiză a articolelor lui McCormick și Shannon-Wolter ce prezintă corect criteriul frecvent propus al nașterii creierului (brain birth). Unii susțin că trebuie recunoscută o simetrie între începutul activității cerebrale (brain birth) și sfârșitul ei (brain death). Dacă moartea cerebrală înseamnă decesul persoanei, ei argumentează că nașterea sau originea persoanei ar trebui determinată de începutul activității cerebrale. McCormick notează că „Activitatea cerebrală fetală nu provoacă un proces de dezvoltare organică integrală, în același fel în care pierderea activității cerebrale determină sfârșitul ei". Nu s-a ajuns la nici un consens referitor la punctul în care începe activitatea cerebrală (brain birth).

asupra unor probleme precum rolul citoplasmei în transmiterea informaţiei genetice către ovulului proaspăt fertilizat, dar părerile specialiştilor asupra acestui subiect nu au ajuns încă la un consens. Evidenţa care începe să se impună tinde totuşi să sprijine teoria că viaţa umană (existenţa individuală şi, prin urmare, cea personală) începe nu o dată cu implantarea, ci o dată cu finalizarea fertilizării şi cu singamia sau, în cele din urmă, cu stadiul bi-celular al mitozei. Pentru a înţelege această problemă, vom reaminti un caz recent care a atras atenţia în mass-media, întrucât a adus disciplina secretă a embriologiei în sfera legii civile.

În aprilie 1989, *New York Times* relata despre divorţul în curs dintre Mary Sue Devis şi Jr. Lewis Davis, din Maryville, Tennessee. Ceea ce făcea din această întâmplare un fapt unic şi un caz celebru pe plan internaţional era faptul că cei doi apelaseră la fertilizarea *in vitro*, care a produs un total de 9 embrioni. Doi dintre aceştia au fost transferaţi în uterul doamnei Davis, dar nu au reuşit să se implanteze. Ceilalţi 7 au fost îngheţaţi pentru o întrebuinţare ulterioară. În timpul divorţului, doamna Davis a cerut custodie, fie pentru a primi embrionii chiar ea, fie pentru a-i dona cuiva. Domnul Davis a afirmat, pe de-o parte, că nu poate fi obligat să-şi asume responsabilitatea de părinte după divorţ şi, prin urmare, a cerut şi el custodie pentru a distruge embrionii, ca o parte a proprietăţii comune a cuplului. Pe lângă problema conservării criogenice şi posibilitatea ca embrionii să moară în cutia de concentrare, datorită întârzierilor sistemului juridic, adevărata problemă morală se reduce la un fapt esenţial: embrionii erau persoane umane cu „drepturi" vrednice de protecţia legii, sau erau o simplă proprietate comună care trebuia împărţită între cele două părţi şi folosită în consecinţă ? Decizia a fost, în cele din urmă, luată la recurs. Dl. Davis a primit custodia şi embrionii au fost, probabil, distruşi[17].

Unul din martorii apărării (ai mamei) a fost eminentul genetician francez Dr. Jérôme Lejeune, care îşi câşigase recunoaşterea mondială pentru descoperirea trisomiei 21, cauza sindromului Down. Mărturia

[17] Embrionii congelaţi au o viaţă de 2 ani, deşi tehnicile noi prelungesc acest timp până la 5 ani. Cu tehnicile moderne prin care ouăle nefecundate pot fi congelate pentru perioade mai mari de timp, se speră că crioprezervarea embrionilor fertilizaţi va fi, eventual, o practică ce ţine de domeniul trecutului.

lui Lejeune este reprodusă în cartea sa *The Concentration Can, When Does Human Life Begin?*[18] Deşi Lejeune, decedat între timp, a fost criticat pentru perspectiva sa „integristă" şi pentru apărarea înflăcărată a învăţăturii romano-catolice despre avort, mărturia sa se bazează pe cercetări făcute în Anglia, Franţa şi S. U. A. care au fost acceptate de comunitatea ştiinţifică internaţională. Expunem pe scurt, în cele ce urmează, argumentarea sa.

La sfârşitul anilor '80, cercetările geneticianului britanic Alec Jeffreys au confirmat unicitatea genetică a fiecărui ovul uman fertilizat, stabilind prin experiment ştiinţific că zigotul unicelular se caracterizează prin „individualitate genetică". Alte cercetări intreprinse de grupuri ale Universităţilor Cambridge şi Duke au arătat că procesul chimic numit „metilare" determină informaţia care va fi transmisă de anumite segmente de ADN în timpul fertilizării. S-a crezut mult timp despre cromozomii gameţilor materni şi corespondenţii lor masculini, care se unesc pentru a crea cele 23 de perechi de cromozomi ai nucleului diploid, că sunt identici. Descoperirea metilării a infirmat acest lucru, arătând că fiecare cromozom masculin şi fiecare cromozom feminin aduce zigotului o informaţie unică. Adăugarea de metil (CH_3) peste baza citozină a ADN-ului are un efect de întrerupere sau de suprimare a activităţii genetice specifice astfel încât, cu fiecare divizare succesivă, celulele devin tot mai diferenţiate. În exprimarea lui Lejeune, „oul fertilizat este cea mai diferenţiată celulă de sub soare"[19]. El conţine toată informaţia necesară pentru a produce o fiinţă umană vie. „Expresia primară" a vieţii umane derivă din alinierea unică a materialului cromozomic în nucleul acestei celule originare.

[18] San Francisco: Ignatius Press, 1992; originalul în franceză a fost publicat în 1990, înaintea ultimului apel judecătoresc al cazului. Primul verdict a fost dat de judecătorul Dale Young, în favoarea pârâtului, afirmând umanitatea embrionilor din momentul fertilizării. Verdictul acesta a fost schimbat la apel. Vezi R. Smothers, "Embrions in a Divorce Case: Joint Property or Offspring", *New York Times* (22 aprilie 1989); şi "Frozen Embryos Fate Awaits L. I. Custody Battle", *New York Times,* 25 iunie 1994. Ultimul articol se ocupă de o altă femeie care căuta să obţină controlul embrionilor ei congelaţi, într-un caz de divorţ.

[19] *The concentration Can,* p. 44.

Atunci când fertilizarea e încheiată, acea expresie începe să dirijeze funcționarea celulară.

Afirmația este adevărată în ciuda faptului că ARN-ul matern, derivat din citoplasma ovulului, dirijează dezvoltarea zigotului până la mitoză, când genomul embrionic este activat. Acest prim proces de dezvoltare are loc o dată cu singamia. Individualizarea ce rezultă, unică din punct de vedere genetic, e formată din interacțiunea nucleului și a citoplasmei, care continuă chiar după ce genele embrionului sunt „activate". Totuși, „expresia primară" care ar putea fi identificată cu „sufletul", trebuie să fie prezentă de la singamie, pentru a crea condițiile necesare interacțiunii și pentru a dirija creșterea zigotului. Pe parcurs, în timp ce zigotul unicelular suferă mitoza, anumite porțiuni din informația sa genetică sunt „dezactivate" de metilare. Astfel, diferențierea poate avea loc, permițând dezvoltarea organismului de-a lungul perioadei pre-implantării[20].

Dacă Lejeune are dreptate, diferențierea celulară este „programată" sau „înscrisă" în conceptus de la începutul existenței sale. Prin diferențierea inițială, informația genetică este transmisă de la prima celulă la a doua. Lejeune vorbește despre un stadiu ipotetic tri-celular al mitozei și afirmă că individualizarea are loc la acest nivel. Faptul e confirmat (fie la stadiul tri-celular, fie la cel tetra-celular) prin aceea

[20] Un nume important implicat în această cercetare este M. Azim Surani de la Departamentul de Embriologie Moleculară al Institutului de Fiziologie Animală și Cercetare Genetică, Cambridge, Anglia. El, împreună cu echipa de cercetători, s-au concentrat asupra procesului de metilare la embrionii de șoarece. Vezi Surani și alții, "Developmental consequences of imprinting of parental chromosomes by DNA methylation", *Phil. Trans. R. Soc. Lond.* 1990, 313-327; și "Genome Imprinting and Development in the Mouse", *Development 1990 Supplement* (1990), p. 89-98. Studiile lor demonstrează că și genomul matern și cel patern sunt necesari pentru dezvoltarea normală a embrionului de șoarece, indicând că genoamele diferă; și că întipărirea inițială a genomului are loc în linia genetică, înainte de fertilizare. Mai mult, citoplasma oocitului matern contribuie semnificativ la procesul de întipărire. Cuplată cu fenomenul de metilare, această dovadă susține puternic teoria potrivit căreia diferențierea celulară are loc, la embrionul șoarecelui, de la stadiul de două celule. Specialiștii în embriologie nu au căzut de acord dacă metilarea AND-ului are loc și la oameni.

că, dincolo de acest punct, este imposibil să se creeze o himeră (o ființă care rezultă din amestecarea materialului neasemănător genetic, precum anomalia oaie-țap numită „geep"). Pe măsură ce continuă diviziunea celulară, o altă informație este „dezactivată" și are loc o diferențiere și mai pronunțată. Aceasta înseamnă că diferențierea celulară începe nu cu implantarea, ci cu „singularizarea", abia la sfârșitul primelor două săptămâni ale sarcinii. Ea începe cu zigotul unicelular, atunci când o „expresie primară" dirijează un proces continuu care, în condiții normale, va duce la nașterea unui copil. Prin urmare, în viziunea lui Lejeune, este greșit să se vorbească de „pre-embrion" ca o „masă nediferențiată de celule". Diferențierea, care implică existența individuală, se petrece o dată cu încheierea fertilizării. Deci fertilizarea și concepția trebuie recunoscute ca fiind simultane.

Pe de altă parte, chiar expresia „pre-embrion" se arată ca fiind una greșită, care trebuie abandonată. Dacă fertilizarea și concepția sunt simultane, atunci distincția între „individualitate genetică" și „individualitate de dezvoltare" nu mai poate exista. Fertilizarea marchează în mod obișnuit începutul unui proces continuu, neîntrerupt, care implică „individuazarea" progresivă prin diferențiere și specificitate, de la stadiul bi și tri-celular al dezvoltării embrionului. Viața umană începe deci, mai degrabă cu *fertilizarea,* atunci când întregul „cod" sau „program" înscris în zigot începe să dirijeze diviziunea celulară și schimbul de informație genetică.

O evaluare ortodoxă

Problema esențială ridicată de această dezbatere se referă la „individualizare", procesul în urma căruia individualitatea de dezvoltare și cea ontologică – deci un individ uman distinct, sau o „persoană" – se poate spune că există. În această privință embriologii și eticienii sunt împărțiți astăzi în două tabere. Pentru unii, totipotența și lipsa aparentă a diferențierii între blastomeri sau primele celule embrionare (alături de procentajul mare de ovule fertilizate respinse) sunt mărturii ale „însuflețirii întârziate" și a legitimității caracterizării conceptus-ului pre-implantat ca un „pre-embrion". Pentru alții,

individualitatea genetică (care există fără discuție de la singamie) și continuitatea dezvoltării de la fertilizare la implantare și mai departe, sunt argumente puternice în favoarea „însuflețirii imediate". Aceasta înseamnă că de la fertilizare, embrionul este o individualitate umană, care poate fi numită „persoană", cu drepturi de protecție deplină din partea legii[21].

Dilemele etice ridicate de această dezbatere sunt multiple. Dacă însuflețirea sau identitatea individuală apare o dată cu trăsătura primară la implantare, atunci s-ar putea vorbi de mai multe niveluri de protecție acordată conceptus-ului. Cei care acceptă acest punct de vedere vor fi de acord că „pre-embrionul", ca individualitate umană potențială, are dreptul la respect și protecție împotriva manipulării hazardate. Ei vor accepta totuși experimentele pe embrion în vederea obținerii unor rezultate care să îmbunătățească tehnicile pentru proceduri ca schimbarea genelor, reproducerea asistată prin FIV (fertilizarea *in vitro*) sau contracepția. De asemenea, ei vor socoti drept morală întreruperea sarcinilor rezultate din viol sau incest și poate chiar vor susține avorturile „selective".

Dacă este definitiv dovedit faptul că diferențierea celulară începe de la fertilizare, adică faptul că însuflețirea are loc o dată cu singamia, atunci, pentru mulți eticieni, „fereastra" de două săptămâni, pretinsă de Shannon, Wolter ș. a. dispare. Totipotența ar apărea ea însăși ca o himeră: un concept hibrid născut din interese și dintr-o știință defectuoasă. Fertilizarea *in vitro* și experimentele pe embrion ar însemna manipulare care violează drepturile individului la protecție. Și indiferent de modul în care a fost conceput embrionul, a pune capăt intenționat unei sarcini, în orice moment al ei, înseamnă un act ilicit de avort, întrucât el distruge o persoană umană în curs de dezvoltare.

Care este opinia Ortodoxiei față de această problemă? Antropologia Bisericii, fundamentată pe un principiu dublu al „sacralității și sfințeniei vieții", cheamă la recunoașterea calității de persoană a omului din „momentul concepției". În timp ce embriologia

[21] Pentru un argument elocvent privitor la „personalitatea" embrionului de la începutul formării, vezi Germain Grisez, "When Do People Begin?" și "Living a Christian Life", Vol. 2 al *The Way of the Lord Jesus,* Quincy, IL: Franciscan Press, 1993, p. 489 - 498.

modernă a demonstrat ambiguitatea inerentă acestei expresii, respingerea ortodoxă a avortului în orice stadiu („indiferent că fetusul este format sau neformat", în limbajul Sfântului Vasile), se aliniază cu perspectiva mai conservatoare a Bisericii Romano-Catolice care susține însuflețirea imediată.

Opiniile celor două Biserici se despart în privința doctrinei catolice despre „însuflețire", mai ales așa cum a fost exprimată ea în termeni aristotelici și tomiști[22]. Expresii precum „însuflețire", „infuzia unui suflet imaterial rațional", sau „un principiu al unei individualități materiale sau principiu al sinelui" sunt dualiste în viziunea ortodoxă, fiind o moștenire origenistă. Din perspectiva patristică răsăriteană, sufletul sau *nephesh*-ul este chiar calitatea de persoană a individului (*Facerea* 1, 26-27; 2, 7). Prin urmare, este mai potrivit a spune: „Sunt un suflet" decât „Am un suflet". De aceea, lunga controversă legată de însuflețirea imediată sau mediată (întârziată), își are obârșia într-o antropologie defectuoasă, care crede că trupul material este animat de un suflet rațional creat separat de el și infuzat în el la fertilizare, la implantare sau la un alt stadiu al dezvoltării sale.

Susținătorii teoriei însuflețirii întârziate argumentează de regulă cu două acte biologice: multiplicarea monozigotică („identical twinning") și „risipa" (wastage – respingerea ovulelor fertilizate înaintea implantării). Anthony Fisher a discutat ambele probleme în articolul său *Individuogenesis* și a adus argumente ce sunt compatibile cu punctul de vedere ortodox. În timp ce problema „risipei" poate fi rezolvată doar prin ideea de teodicee[23], cu privire la multiplicarea monozigotică (twinning), noi putem afirma următoarele:

[22] Pe lângă studiul lui N. Ford, vezi W.E. May, *Zygotes, Embryos and Persons*, Partea a II-a; A. Fisher, *Individuogenesis* 202 p. 212-215; și Shannon și Wolter, *Reflections*, p. 614 -618.

[23] Așa cum am arătat și în capitolul I, teologia ortodoxă interpretează pasaje precum cel din *Epistola către Romani* 5, 12 în înțelesul că ceea ce noi moștenim de la Adam nu e vinovăție personală, ci mortalitatea. Ea nu împărtășește părerea școlii apusene potrivit căreia nou născuții nebotezați (inclusiv fetușii) sunt condamnați pentru vecie. Moartea prematură a embrionilor, cauzată de „pierderi naturale" ("natural wastage"), nu se deosebește, logic, de moartea prematură a copiilor, cauzată de boală ori accidente. Dacă accidentele sunt privite ca un eveniment tragic, este datorită

Este un lucru stabilit faptul că blastomerii au o anumită totipotență până la gastrulație și la atingerea singularizării. Una sau mai multe celule ale morulei pot fi separate de masa principală și, întrucât grupul separat conține toată informația genetică a zigotului originar, el se poate dezvolta într-un „geamăn identic". De fapt gemenii, posedând material genetic similar, nu sunt deloc „identici" în sensul strict al cuvântului, așa cum orice părinte al unor gemeni știe. Dacă fiecare se dezvoltă dintr-un genom comun, ei sunt – în virtutea metilării și a acțiunii citoplasmei oocite (ARN matern) – *diferențiați genetic*, de vreme ce blastomerii înșiși sunt diferențiați de la stadiul bi-celular al mitozei, când începe expresia genomică.

Prin urmare, celulele pre-implantatorii se pot despărți în gemeni. Problema spinoasă a existenței unui suflet sau a două suflete se rezolvă dacă privim fiecare entitate ca „fiind" un suflet și nu ca „având" un suflet, pentru că prin „suflet" înțelegem puterea dăruită de Dumnezeu sau *dynamis* („formula primară" a lui Lejeune) care actualizează existența umană personală. În cazurile de reunire, identitatea personală nu mai este exprimată de două existențe individuale, ci de una singură. Gemenii „identici" nu sunt deci ființe identice. Identitatea lor este genetică, dar este limitată de metilare, astfel încât fiecare se dezvoltă într-o persoană unică și distinctă.

Fenomenul totipotenței, limitat cum este, nu se prezintă deci ca un impediment în calea ideii că embrionul pre-implantatoriu trebuie privit ca o ființă umană personală. Dacă formarea primei trăsături marchează sfârșitul totipotenței și a posibilității de a produce gemeni, diferențierea

pierderii legăturii cu un copil, resimțite de către părinți sau de către rude. Bineînțeles, o asemenea relație nu există încă între embrion și mamă. Dar această relație nu lipsește embrionul de „personalitate" din moment ce acea calitate derivă nu din infuzia unui suflet ci din relația pe care Dumnezeu o stabilește cu creatura în stadiul de embrion. Astfel, personalitatea nu depinde nici de „un suflet infuzat", nici de relația conștientă cu alții; depinde, mai degrabă, de dragostea lui Dumnezeu, Care-l îmbrățișează pe purtătorul chipului Său de la zămislire, prin moarte și dincolo, până pe celălalt tărâm. De aceea pacienții aflați în comă sau cei într-o stare vegetativă permanentă, rămân persoane în sensul deplin al cuvântului: ei sunt recunoscuți de Dumnezeu ca atare.

celulară începe nu în acest moment, ci aproape imediat după fertilizare, la stadiul bi-celular al divizării.

O asemenea diferențiere prematură pare să pună în discuție ideea lui McCormick potrivit căreia „stadiile primare" ale dezvoltării mamiferelor implică în primul rând stabilirea trofoblastului non-embrionic și nu formarea embrionului[24]. În acest stadiu, trofoblastul este un element și o condiție vitală în dezvoltarea embrionică, la fel cum sunt „organele vitale" care se dezvoltă ulterior. Acest lucru este adevărat în ciuda faptului că placenta este înlăturată la naștere. Dinții de lapte, părul și fiecare celulă somatică a fiecărui organ înlăturat la un anumit punct al dezvoltării umane, sunt înlocuite de altele. Nu se poate spune atunci că organizarea și creșterea trofoblastului în stadiul pre-implantatoriu exclude ideea că embrionul este o viață umană individuală, pentru că, deși trofoblastul constituie manifestarea vizibilă a acestei noi vieți, „programul" (sau „formula primară") care va determina dezvoltarea sa ulterioară în organe vitale este deja activ, așteptând să ia expresie la momentul potrivit în ciclul vieții[25]. În condiții normale, există o continuitate în dezvoltarea umană, de la formarea zigotului la implantare, apoi la formarea sistemului nervos, până la naștere. Singurul moment în cadrul acestui continuum în care se poate spune că începe viața umană nu este *altul decât chiar începutul său.*

Acest tip de gândire ridică întrebări esențiale privind moralitatea unor proceduri ca FIV și avortul terapeutic sau la cerere. Oricât de dorită ar fi acea „fereastră" de două săptămâni pentru a facilita reproducerea, pentru a pune capăt sarcinilor tragice și nedorite sau pentru a permite experimentele pe embrion, descoperirile recente în embriologie și genetică arată că o astfel de fereastră nu există. Dacă

[24] *Who or What is the Preembryo ?*, p. 1.

[25] Profesorul Germain Grisez a scris referitor la această problemă: „Faptul că efortul principal de dezvoltare se îndreaptă la început spre trofoblast, nu arată deloc că această dezvoltare nu este a embrionului. Pentru că ceea ce se aruncă la naștere, reprezintă până atunci organe vitale ale individului nenăscut, nu mai puțin organe decât inima, plămânii, rinichii și stomacul tău". Natural, dezvoltarea produce mai întâi organe esențiale pentru primul stadiu al vieții (din corespondența personală, 7 septembrie 1994).

într-adevăr diferenţierea celulară începe în stadiul bi-celular, atunci numirea formei embrionare primare de viaţă ca „pre-embrion" este în cel mai bun caz amăgitoare. Această diferenţiere, sugerată clar de fenomenul metilării, de imposibilitatea creării de himere la stadiul tetra-celular al divizării, confirmă părerea tradiţională a Bisericii că viaţa umană începe cu fertilizarea şi singamia ce-i urmează.

Totuşi, chiar dacă embriologii ar demonstra în cele din urmă că o asemenea diferenţiere nu există – că metilarea nu se aplică la oameni şi că pre-embrionul este o „masă de celule nediferenţiate – aceasta nu ar schimba convingerea Bisericii Ortodoxe că viaţa umană începe cu concepţia, adică o dată cu fertilizarea. Şi nu datorită unui conservatorism încăpăţânat, ci datorită evidenţei clare că „sufletul" omenesc este prezent chiar de la început, când „pro-nucleii" spermei şi ai oocitului se unesc pentru a forma zigotul, creând astfel o fiinţă umană nouă şi unică. Principiul vieţii sau „formula primară" care produce o dezvoltare continuă, ajungând în mod normal la naşterea unui copil, este prezent de la primul stadiu. Prin urmare, nu se poate face nici o afirmaţie rezonabilă privind moralitatea avortului, a reproducerii asistate şi a experimentelor embrionare, fără să se ţină cont de acest adevăr esenţial.

Ne vom întoarce acum la problemele avortului, ale procreării asistate medical şi ale ingineriei genetice, pentru a ne întreba asupra moralităţii acestor proceduri, în lumina concluziei de mai sus: viaţa umană începe de la fertilizare şi reclamă respect şi ocrotire deplină din acel moment.

4. Afirmând sacralitatea vieţii

Posibilităţi şi limite ale tehnologiei biomedicale

„Că Tu ai zidit rărunchii mei, Doamne, Tu m-ai alcătuit în pântecele maicii mele."

- Psalmul 138, 13

„După câtva timp a zămislit Ana şi a născut un fiu şi i-a pus numele Samuel, căci îşi zicea ea: «De la Domnul Dumnezeul Savaot l-am cerut!»"

- I Regi 1, 20

„Dacă o epocă ajunge într-adevăr, printr-o educaţie raţională, la puterea de a face ceea ce doreşte din descendenţii săi, toţi cei care vor trăi după această epocă sunt «pacienţii» acelei puteri. Ei sunt mai slabi, nu mai puternici ..."

- C. S. Lewis

Una dintre principalele provocări pentru Ortodoxie la începutul secolului XXI, este apărarea şi proclamarea tezei centrale a antropologiei sale: Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său. Libertatea şi responsabilitatea ce derivă din acest act creator implică faptul că *imago Dei* se referă la trei condiţii esenţiale, numite de regulă *self-creation* (crearea sinelui), *self-direction* (îndrumarea sinelui) şi *self-realization* (împlinirea sinelui). Aceasta înseamnă că, în anumite

limite, suntem chemaţi să decidem asupra originii noastre, a activităţii noastre şi a scopului nostru ultim. Acest lucru îl vom face însă în cooperare sau „sinergie" cu Dumnezeu, lăsând în mâinile Sfântului Duh iniţiativa, autoritatea şi chiar lucrarea în sine. Este paradoxul exprimat de către Apostolul Pavel atunci când condamnă dreptatea ce vine din fapte (*Romani* 3, 20) şi totuşi ne avertizează să ne lucrăm mântuirea cu frică şi cu cutremur (*Filipeni* 2, 12). Pentru că în acelaşi pasaj continuă: „Dumnezeu este Cel Ce lucrează în voi şi ca să voiţi şi ca să săvârşiţi, după a Lui bunăvoinţă".

Orice evaluare a pericolelor şi a posibilităţilor inerente tehnologiei biomedicale moderne trebuie să pornească de la acest adevăr, care presupune originea transcendentă şi destinul veşnic al persoanei umane. Altfel vom reduce persoana la o nulitate, fără vreun ţel sau speranţă. Unii au făcut deja această reducţie prin crearea „omului secular" care nu crede în nimic şi căruia, în cele din urmă, nu-i pasă de nimic. Pentru Ortodoxia de astăzi, poate mai mult ca oricând, responsabilitatea este nu numai de *a crede* că persoana poartă chipul divin, ci şi *de a da mărturie* despre acest adevăr, influenţând astfel atitudinile şi comportamentele societăţii în care trăim. Atunci când vorbeşte de principiul respectului pentru viaţa umană, vocea Ortodoxiei trebuie să fie auzită atât pe coridoarele instituţiilor publice, cât şi din amvonul bisericilor noastre.

În cele ce urmează voi încerca să examinez câteva dintre problemele care au devenit preocupări majore în ultimii ani, mai ales datorită progreselor rapide din domeniul tehnologiei biomedicale. Vom începe aruncând o privire asupra implicaţiilor etice ale avortului legalizat şi ale formelor de procreare umană asistate medical, după care vom prezenta câteva dintre beneficiile şi pericolele recentelor descoperiri din cadrul ingineriei genetice. Scopul meu nu este acela de a privi în detaliu progresele tehnologice din aceste domenii, ci mai ales de a arăta în ce măsură acestea sunt o speranţă sau o ameninţare pentru viaţa creştină în lumea de azi. Preocuparea principală este de a formula o evaluare teologică a acestor probleme, precum şi de a propune, de a oferi unele sugestii pentru o abordare pastorală.

Avortul şi sacralitatea vieţii prenatale

Vorbind despre relele care afectează în zilele noastre atât societăţile dezvoltate tehnologic cât şi cele mai puţin dezvoltate, vom începe fără îndoială cu problema avortului. Deciziile *Roe v. Wade* şi *Doe v. Bolton* luate de Curtea Supremă a Statelor Unite în 22 ianuarie 1973, au legalizat „avortul la cerere" pentru primul trimestru al sarcinii. Judecătorul Harry Blackmun, autorul deciziei *Roe*, declara: „cuvântul *persoană*, aşa cum este folosit în Amendamentul 14, nu se referă şi la cel nenăscut."[1] În 1979, *Ethics Advisory Board* (desfiinţată între timp) din cadrul Departamentului pentru Sănătate, Educaţie şi Asistenţă Socială din S.U.A. recunoştea dreptul embrionului la „respect profund". Totuşi, în această viziune, „respect" nu însemna că embrionul se poate bucura de „drepturile legale şi morale ale unei persoane". Această opinie s-a făcut auzită cinci ani mai târziu, prin raportul cu o largă publicitate întocmit de către *Britain's Warnock Comission*: embrionul are „un statut special", se spunea, dar nu statutul unui copil sau al unui adult în viaţă.

După ce această perspectivă reducţionistă asupra vieţii în uter a fost primită de către publicul larg, legislaţia a hotărât – până la limita de un trimestru – că nu există nici o barieră legală pentru ca o femeie să facă avort în S.U.A., indiferent de motivul invocat sau de stadiul sarcinii. Consecinţa a fost că, în numele „libertăţii reproductive", în S.U.A. s-au făcut peste 30 milioane de avorturi în ultimii 25 de ani. Peste 98% din acestea sunt elective, adică din raţiuni ne-medicale. Potrivit statisticilor recente, 43 % dintre femeile din America au făcut un avort în timpul vieţii lor.[2]

O dată cu descoperirea aşa-numitei „pilule contraceptive", cercetătorii francezi au făcut din anul 1987 un an al avorturilor

[1] Citat din Wm. Brennan, *The Abortion Holocaust*, Missouri: Landmark Press, 1985, p. 95. Pentru o analiză foarte bună a unor acte legislative referitoare la avort, vezi Richard McCormick, capitolul "The Abortion Dossier", în *How Brave a New World*, Washington, DC: Georgetown University Press, 1981, p. 117 - 175.

[2] Cu această statistică a început articolul "Abortions in America", *U.S. News & World Report* (19 ian. 1998) şi a fost calificat drept „uluitor".

realizate de către persoane ce și-au administrat pilule. Deși se vrea un medicament pur contraceptiv, pilula RU-486 (după Roussel-Uclaf, laboratorul în care a fost preparată la începutul anilor '80) are de fapt efectul unui medicament avortiv. Menținând perioada menstruației și după sarcină, pilula permite femeilor, așa cum se exprima un jurnal de știri, „să avorteze în intimitatea propriilor dormitoare"[3]. Ca o consecință, avortul va fi în curând mijlocul preferat de control al nașterii în lumea modernă. Dacă această stare de fapt a provocat puține critici, chiar în cadrul Bisericii, faptul se datorează unei deplasări seismice în perspectiva morală din Statele Unite, ca urmare a deciziilor *Roe v. Wade*, cu concluzia că dreptul femeii la intimitate prevalează asupra dreptului la viață al unui copil în creștere. Concepția ortodoxă în această problemă a fost întotdeauna clară. Din timpurile biblice până în prezent, avortul a fost privit ca un act condamnabil moral, adică un act de distrugere a unei vieți umane inocente.

Eutanasia implică de asemenea uciderea unei persoane nevinovate. În acest caz, motivul este totuși curmarea suferinței iar actul poate fi desemnat eufemistic ca o „ucidere din milă". În cazul avortului, uciderea este făcută în interesul altor persoane decât victima. De aceea nu este, ca în cazul eutanasiei, o problemă de simplă omucidere; aici este vorba de crimă. Avocații *pro-choice* (pentru alegere) se împotrivesc termenului „crimă" în cazul avorturilor pentru că, din moment ce avortul este legal în această țară, expresia apare inadecvată. Avocații *pro-life* vor răspunde că deciziile Curții Supreme de legalizare a avorturilor sunt ele însele inadecvate de vreme ce acestea:

1) constituie o interpretare înșelătoare a Constituției și

2) sunt rezultate ale uzurpării autorității legislative de către puterea judecătorească.

Convingerea că avortul este o tentativă de crimă (luarea deliberată a unei vieți umane nevinovate în interesul altei persoane decât victima)[4] este solid argumentată în Revelația biblică. Psalmii

[3] *Newsweek*, 29 decembrie 1986 nr. 47. Aceasta explică de ce susținătorii *pro-life* (pentru viață) se referă adesea la pilulă ca la *"chemical coat hanger"*.

[4] Oricum, ei pot fi judecați pe baza unor temeiuri morale; omorul în război și pedeapsa capitală, nu constituie tehnic omoruri din cauza presupusei vinovății a celui ucis, fie el agresor ori criminal.

spun că viața în uter este creată de către Dumnezeu și este cunoscută personal de către El: „Că Tu ai zidit rărunchii mei, Doamne, Tu m-ai alcătuit în pântecele maicii mele (...) Nu sunt ascunse de Tine oasele mele, pe care le-ai făcut întru ascuns, nici ființa mea pe care ai urzit-o ca în cele mai de jos ale pământului. *Cele nelucrate* ale mele, le-au cunoscut ochii Tăi" (*Psalmul* 138, 13 – 16)[5]. Isaia și Ieremia au fost chemați de către Dumnezeu înainte de crearea lor în pântece și au fost destinați să fie slujitori și profeți ai iudeilor și păgânilor: „Domnul m-a chemat de la nașterea mea, din pântecele maicii mele mi-a pus mie nume (...) m-a zidit din pântecele maicii mele ca să-i slujesc Lui și să întorc pe Iacov către El și să strâng la un loc pe Israel" (*Isaia* 49, 1-5); „Înainte de a fi zămislit în pântece, te-am cunoscut și înainte de a ieși din pântece, te-am sfințit și te-am rânduit prooroc pentru popoare" (*Ieremia* 1, 5).

O idee similară găsim în *Epistola către Galateni* a Sfântului Pavel: „Dar când a binevoit Dumnezeu, Care m-a ales din pântecele maicii mele și m-a chemat prin harul Său, să descopere pe Fiul Său întru mine [...]" (1, 15-16). Atât profeții cât și apostolii sunt cunoscuți de către Dumnezeu în infinita Lui preștiință și sunt chemați apoi pentru o misiune specială în cadrul iconomiei divine. Totuși, așa cum arată Psalmistul, lucrarea creatoare a lui Dumnezeu și misiunea (chemarea respectivă) sunt proprii fiecărei creaturi umane. Concluzia acestor texte este că, începând de la concepție, viața în uter înseamnă existență umană individuală și că ceea ce numim „viață fetală" este recunoscută de către Dumnezeu ca o viață pe deplin „personală". Creată de către Dumnezeu prin intermediul unor persoane umane (părinții), noua ființă reflectă chipul divin prin care este înzestrează cu calitatea morală și spirituală de *persoană*.

Așa cum am arătat în capitolul precedent, dezbaterea privind momentul în care fetusul poate fi considerat om și mai ales o ființă personală, este o dezbatere înșelătoare. Ea se fundamentează pe presupoziția eronată potrivit căreia criteriile pentru determinarea calității de persoană trebuie acceptate de către alți oameni și apoi

[5] *The New Oxford Annotated Bible (RSV)*, New York/Oxford: 1973, p. 762. Nota la aceste versete adaugă: „Dumnezeu l-a format în pântece (denumit poetic *adâncimile pământului*) și a știut caracterul lui de la concepția sa".

îndeplinite de către fetus, indiferent că acele criterii se referă la concepţie, implantare, „prima trăsătură" (quickening) sau naştere. Întorcându-ne la o idee accentuată în primul capitol, trebuie să spunem că din perspectivă ortodoxă, *calitatea de persoană este conferită de către Dumnezeu* şi nu de dezvoltarea fiziologică, de analizele medicale sau de convenţii sociale. „Cunoaşteţi că Domnul, El este Dumnezeul nostru, El ne-a făcut pe noi şi nu noi" (*Psalmul* 99, 2)[6].

S-a făcut mult caz de faptul că Noul Testament nu pomeneşte de problema avortului. Deşi este posibil ca în condamnarea a ceea ce Noul Testament numeşte *farmakeia* să se facă aluzie la băuturi sau medicamente luate pentru a avorta (*Galateni* 5, 20; cf. *Apocalipsă* 9, 21; 18, 23), termenul se referă mai ales la farmece sau la magie în general. Nici Vechiul Testament – care este mult mai preocupat în legislaţia sa levitică să direcţioneze anumite comportamente – nu spune prea mult despre avort. Există chiar un pasaj ce pare să infirme ideea că viaţa fătului este pe deplin umană şi că are valoarea vieţii unui copil născut. „De se vor bate doi oameni şi vor lovi o femeie însărcinată şi aceasta va lepăda copilul său *fără altă vătămare*, să se supună cel vinovat la despăgubire (...) iar *de va fi şi altă vătămare*, atunci să plătească suflet pentru suflet, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte" (Ieş*irea* 21, 22 – 24).

Vătămarea despre care se vorbeşte în al doilea caz pare să fie suferită de către mamă şi nu de către făt, care se poate presupune că este mort ca rezultat al lepădării. O interpretare alternativă ar putea susţine că în primul caz este vorba de o lovitură care provoacă o naştere prematură, fără vreo altă vătămare a copilului, în timp ce în celălalt caz se vorbeşte de o vătămare serioasă a copilului sau chiar de moartea lui, iar pedeapsa va cădea asupra săvârşitorului, potrivit legii talionului. Această interpretare pare totuşi forţată. În ambele cazuri, pasajul se referă mai degrabă la statutul vieţii nenăscute decât la avortul în sine.

Septuaginta modifică textul ebraic, deplasând accentul pe făt. Pornind de la tradiţia filozofică grecească, se face o distincţie între un copil „format" (*exeikonismenon*) şi unul „neformat" (*mê exeikonismenon*). Dacă un copil a fost lepădat ca o consecinţă a unei lovituri şi este neformat, cel vinovat va plăti o despăgubire fixată de soţul femeii. Dacă însă copilul este format, făptaşul va răbda suferinţe echivalente cu cele ale copilului, incluzând moartea. Cu alte cuvinte, provocarea unei lepădări de sarcină înainte de termenul obişnuit, se pedepseşte cu moartea.

[6] Anumite manuscrise evreieşti spun: „şi noi suntem ai Lui". În orice caz, Psalmistul doreşte să declare stăpânirea absolută a lui Dumnezeu peste întreaga viaţă şi activitate umană.

Acest pasaj comentat îndelung de scriitorii mai vechi sau mai noi, se referă doar la lepădarea sarcinii. Nu vom găsi nici aici, nici în altă parte în Scriptură, o condamnare explicită a avortului. (Deşi Iosif, în lucrarea sa apologetică *Împotriva lui Apion* II, 202, afirmă că Legea iudaică interzice femeilor să avorteze sau să elimine fetusul şi califică acest act drept infanticid, *teknoktonos*). Dacă avocaţii creştini *pro-life* pretind în mod legitim că îşi fundamentează opinia pe Sfânta Scriptură, aceasta înseamnă că ei se referă mai ales la afirmaţia fără echivoc a Scripturii că Dumnezeu este Stăpânul absolut peste fiecare aspect al existenţei umane, de la concepţie la mormânt, precum şi la mărturia Sfintei Scripturi despre comuniunea intimă pe care Dumnezeu o stabileşte cu fiecare făptură umană, conferindu-le astfel calitatea ireductibilă şi inviolabilă de *persoană*.

Pe de altă parte, tradiţia patristică şi liturgică a Bisericii este clară şi lipsită de ambiguitate în opoziţia ei faţă de comiterea avortului. *Didahia* sau Învăţătura celor Doisprezece Apostoli este o scriere de la jumătatea secolului II, care merge pe linia tradiţiei înapoi în secolul I. Ea afirmă: „să nu ucizi un copil prin nimicire" (*ou phoneuseis teknon en phthora*), adică prin avort, şi leagă această faptă de infanticid, adăugând: „să nu ucizi un copil nou-născut" (*oude gennêthen apokteneis*). Modificând porunca lui Iisus privitoare la aproapele nostru, Epistola lui Barnaba (începutul secolului II ?) insistă: „Iubeşte pe aproapele tău mai mult decât sufletul tău" (19, 5) şi adaugă apoi exact expresia din Didahie: „să nu ucizi un copil prin avort" (*ou phoneuseis teknon en phthora*), sugerând faptul că această formulare era un element fixat în primele cateheze creştine. Expresii similare găsim la apologetul Atenagora (*Rugăciune stăruitoare pentru creştini*, 35, 177: femeile care avortează sunt numite „criminale") şi la Tertulian (*Despre suflet*, 27, 210: substanţa trupului şi cea a sufletului se formează în acelaşi timp, confirmând „însufleţirea imediată"; la fel

Clement al Alexandriei şi Lactanţiu). Tertulian numeşte avortul „crimă", indiferent dacă fetusul este „format" sau „neformat" (*Apologia*, 9). În atacurile Sfântului Ipolit al Romei asupra laxităţii morale a contemporanului său, episcopul Calist, la începutul secolului III, acesta condamna folosirea „medicamentelor sterilizante" şi a altor mijloace care ar putea provoca pierderea sarcinii. Permiţând femeilor din înalta clasă să se desfrâneze cu sclavii şi cu bărbaţi din clasele sociale mai joase, forţându-le apoi să avorteze, Calist – spune Sfântul Ipolit – permite în acelaşi timp adulterul şi crima"[7]. Alţi scriitori apuseni care au scris şi predicat despre avort, inclusiv Fericitul Augustin, Sfântul Ambrozie şi Fericitul Ieronim, au condamnat nimicirea de bună voie a vieţii prenatale.

Sfântul Vasile cel Mare, episcopul Capadociei (secolul IV), stabileşte că „cea care cu bună ştiinţă distruge fetusul, va fi pedepsită pentru crimă"; ca şi Tertulian, el adaugă – poate ca o corectură a tradiţiei alexandrine a Septuagintei, dar, în orice caz, cu un gând profetic spre *Roe v. vade* – „şi la noi nu este după subtilitatea expresiei de făt format şi neformat" (*Epistola* 188; Canonul 2). Sfântul Ioan Gură de Aur consideră avortul ca o infracţiune mai mare decât crima şi aruncă vina pentru fapta în sine şi pentru păcatul subiacent atât asupra femeii, cât şi asupra bărbatului. Criticând violent comerţul cu prostituate „şi mama acestuia, beţia", el întreabă retoric: „De ce semeni acolo unde ogorul caută să distrugă rodul, unde se doreşte avortul, unde se săvârşeşte crimă înainte de naştere ? Pentru că nu o laşi pe desfrânată să fie o simplă desfrânată, ci o faci şi pe ea o criminală. Vezi cum beţia duce la desfrâu, desfrâul la adulter, adulterul la crimă, sau chiar la ceva mai rău decât crima. Eu nu ştiu cum să o numesc, întrucât nu ucide lucrul născut, ci îl împiedică să fie născut. De ce o înarmezi pentru vărsare de sânge pe femeia care a fost menită să nască prunci ? Chiar dacă fapta îndrăzneaţă de a-şi avorta copilul îi aparţine, totuşi tu eşti cauza acesteia."[8]

[7] *Philosophoumena* 9, 12.

[8] *Omilia 24 despre Epistola către Romani*, în *NPNF* seria I, vol. 11, p. 520 (traducere uşor modificată *n. a.*).

Tradiţia canonică a Bisericii este la fel de explicită în condamnarea avortului. Sinodul de la Elvira (305 – 306) a hotărât excomunicarea femeii care şi-a avortat copilul, ea putând să se împărtăşească abia pe patul de moarte (Canoanele 63, 68). Doar cu puţin a fost mai indulgentă pedeapsa fixată de canonul 21 al Sinodului de la Ancira (314). Totuşi, formula canonică definitivă de condamnare a avortului s-a dat prin Sinodul Trulan (Quinisext, 692), care a ţinut cont de Sinodul de la Ancira şi de scrisorile canonice 2 şi 8 ale Sfântului Vasile. Canonul 91 al Sinodului Trulan hotărăşte: „Pe cele care dau doctoriile provocatoare de avort şi pe cele care primesc otrăvuri pierzătoare de prunci, le supunem pedepsei ucigaşului", adică cel puţin zece ani de excomunicare[9]. În legislaţia canonică a Bisericii, avortul premeditat este, prin urmare, considerat un act de ucidere care aduce vina atât asupra femeii care a avortat, cât şi asupra persoanei care i-a furnizat acesteia mijloacele necesare pentru lepădarea sarcinii. Pe de altă parte, nu este prezentă ideea unora dintre primii teologi ai Bisericii, că tatăl poartă aceeaşi vină ca şi mama, pentru moartea copilului lor.

Tradiţia liturgică ne oferă cea mai clară mărturie cu privire la faptul că Biserica recunoaşte viaţa în uter ca fiind pe deplin umană şi personală. Sărbătorile Bisericii includ nu numai naşterea Sfintei Fecioare, a Sfântului Ioan Botezătorul şi a lui Iisus, ci şi *zămislirea* lor (9 decembrie, 23 septembrie şi 25 martie). Să ne amintim că Bunavestire este celebrarea liturgică a zămislirii Domnului nostru, aşa cum îmbrăţişarea nupţială dintre Ioachim şi Ana a fost înţeleasă ca o reprezentare iconografică a zămislirii Fecioarei Maria. Temeiul biblic pentru aceste expresii imnice şi iconice apare mai ales în relatarea Sfântului Luca despre întâlnirea dintre Maria şi verişoara ei Elisabeta: „şi auzind închinarea Mariei, a săltat pruncul în pântecele ei". Umplută de Duhul Sfânt, Elisabeta o binecuvintează pe Maria şi exclamă: „Iată, când a ajuns glasul închinării tale la urechile mele, a săltat pruncul de bucurie în pântecele meu" (*Luca* 1, 44). Alături de relatarea zămislirii feciorelnice a lui Iisus, această descriere a vieţii prenatale a Sfântului Ioan arată fără nici un dubiu că evanghelistul (şi tradiţia sa subiacentă),

[9] N. Floca, *op. cit.* p. 155.

considera copilul nenăscut ca fiind deplin uman, conștient și capabil de relații umane și sentimente[10].

Este limpede atunci că, în ciuda concluziei Curții Supreme a S. U. A. potrivit căreia „fetusul, cel puțin în primele două trimestre ale sarcinii, nu este o persoană vie în înțelesul Constituției"[11], Ortodoxia afirmă ca fundamentală convingerea că viața umană personală începe nu la implantare, însuflețire sau naștere, ci în momentul concepției, descrisă în capitolul precedent ca „singamie", sau crearea unei individualități unice genetic prin procesul fertilizării. Din acest motiv, ortodocșii sunt obligați moral să accepte o filosofie pro-viață, fundamentată pe o antropologie biblică autentică și nu pe preocupări sociale sau pe corectitudine politică.

Totuși, creștinii ortodocși nu sunt întru totul de acord dacă filosofia pro-viață ar trebui doar exprimată sau și pusă în practică. În articolul său *Avortul și politica de stat*, Peter J. Pappas prezintă sondajele de opinie în care americanii își exprimă părerea despre această problemă: „Personal mă opun avortului, dar cred că decizia de a avorta trebuie luată de către fiecare femeie în parte" sau: „Personal cred că avortul este un lucru rău, dar cred că ar trebui să fie legalizat". El adaugă: „Dacă această poziție nu a fost niciodată sprijinită de o declarație oficială a vreunei comunități ortodoxe din America, ea a fost adoptată de către mulți credincioși, clerici și laici"[12]. Numeroși ortodocși, între aceștia fiind și câțiva dintre episcopi, au un rol public foarte activ în organizații ca „Orthodox Christians for Life" (Creștinii Ortodocși pentru Viață) care, printre alte activități, coordonează participarea ortodoxă în marșul anual *pro-life* din capitală. Mulți credincioși susțin această mișcare chiar dacă nu o fac în mod activ.

[10] Pentru o analiză întemeiată pe termeni biblici și patristici, asupra poziției ortodoxe împotriva avortului, vezi Frank Schaeffer, articolul "The Church Against Abortion", în *The Christian activist* vol. 3/2 (primăvară 1993) și cap. 18 al cărții sale *Dancing Alone: The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religion,* Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1994, p. 233 - 253. Articolul include informații despre diferite tehnici ale avortului, inclusiv avortul „parțial", pe care îl voi descrie în paginile următoare.

[11] Afirmația Comitetului Judiciar al Senatului în 1982 citat de A. Varga, *The Main Issues in Bioethics - (Revised),* New York: Paulist Press, 1984, p. 58.

[12] *SVTQ 39/3* (1995), 233-255, la 234.

Alții spun însă că cei implicați se lasă cooptați în mișcarea națională *pro-life* pentru agenda ei politică și socială – agendă ce este, cred ei, incompatibilă cu viața și credința ortodoxă.

Dacă suntem de acord în privința statutului copilului dinainte de naștere și a imoralității avorturilor elective, părerile se despart în ceea ce privește întrebarea: Cum ar trebui să reacționeze Biserica în fața a ceea ce s-a numit „holocaustul avorturilor". Răspunsul trebuie formulat, se pare, în lumina afirmației lui Iisus: „De cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri" (*Matei* 10, 33). Este vorba oare numai de mărturisirea publică, verbală a credinței în Hristos? Sau ar trebui să o înțelegem în termenii învățăturii lui Iisus despre *aproapele* nostru, a cărui existență necesită ocrotire și dragoste în numele Lui (*Matei* 25, 40; *Marcu* 12, 3; *Luca* 10, 33-35) ? Iar dacă e vorba de ultimul caz, există oare un „aproape" mai vulnerabil decât copilul nenăscut? Din această perspectivă, singurul răspuns potrivit la criza avortului este de a te opune categoric la atitudinile și legile care îl susțin și de a face aceasta prin cuvinte și fapte care să reflecte grija istorică a Bisericii pentru viața prenatală.

Un element în dezbaterea asupra avortului, ce face acest subiect atât de controversat, este modul de folosire a limbajului pro sau împotriva avortului la cerere. Dacă afirmații *pro-life* sunt astfel construite pentru a produce indignare, mânie, literatura *pro-choice* este plină de eufemisme. (Un exemplu de manipulare prin limbaj este, desigur, și punerea în ghilimele a termenului *pro-choice*: pentru că de fapt noi vorbim despre *pro-avort.*)

Această folosire corectă a cuvintelor sau întrebuințarea lor incorectă este inevitabilă atâta timp cât suntem prinși într-un război civil referitor la „drepturi". Regretabil este faptul că toată furia și puterea disputei au umbrit un subiect major, pe care cele două părți trebuie să-l discute. Ce rezultă de fapt din avort, pentru cele două părți, adică pentru copil și mamă, când nu se nerespectă „drepturile", fie ale fătului, fie ale mamei? Urmările sunt cele pe care le cunoaștem: durerile fetale și depresia maternă.

Numărul din iulie 1996 al jurnalului *Self* include un articol despre „opțiunile de avort". După ce accentuează faptul că „avortul este una din operațiile cele mai sigure", detaliind astfel o listă îngrozitoare de

posibile complicații, articolul oferă un tabel de metode variate, medicale și chirurgicale, pentru întreruperea unei sarcini nedorite. Între metodele medicale e amintită pilula RU - 486 (mifepristone), care face ca un embrion implantat să fie lepădat o dată cu membrana uterină, precum și combinația de *methotrexat* și *misoprostol*, care oprește diviziunea celulară și provoacă contracții pentru a da afară embrionul[13]. Opțiunile chirurgicale cuprind: „D & C", adică *dilatare și chiuretare*, folosită în cazurile avorturilor din prima perioadă a sarcinii (uterul este golit de conținut, inclusiv copilul, prin răzuire sau prin aspirare); „D & E", adică *dilatare și evacuare* (copilul este sfâșiat cu forceps înainte de a fi scos din uter) și „D & X", *dilatare și extracție*, numită și *naștere parțială*. Articolul nu include și descrierile de mai sus. El afirmă că procedura „D & X" este „ folosită doar în cazul sarcinilor foarte avansate, de regulă după 24 de săptămâni, dacă viața femeii este în pericol sau fetusul este serios vătămat. Așa cum vom vedea, acesta este încă un exemplu de confuzie prin distorsionarea faptelor: „nașterile parțiale" nu sunt rare și nici nu se limitează la cazurile în care viața mamei este în pericol sau fetusul este deformat.

Vorbind despre durere, articolul din *Self* se referă doar la durerea fizică resimțită de către mamă în timpul procedurii. El nu vorbește însă

[13] De un interes special este articolul "Abortion Group to Advise Doctors on Drug Used to End Pregnancy", *New York Times* "National" (30 martie 1996). Acesta descrie metoda injectării cu methotrexate (la început acceptat ca medicament folosit împotriva cancerului) „ce interferează cu diviziunea celulară și omoară fătul". O săptămână mai târziu, se administrează misoprostol, ce produce contracții uterine și expulzarea fătului. Articolul spune că o treime dintre medicii ginecologi din California care nu fac avorturi curente, ar folosi această combinație. Metoda va fi atât de simplă, comparativ cu procedura chirurgicală, că este posibil să crească dramatic numărul avorturilor timpurii (săptămânile 6-8). Raportul spune că unele femei care au folosit combinația aceasta, au avut crampe, diaree, senzație de vomă. Unele au suferit, de asemenea, din cauza timpului necesar pentru expulzarea fătului și din cauza confruntării cu realitatea a ceea ce se întâmplă în corpul lor. Șase luni mai devreme *Newsweek* a publicat articolul intitulat "Blood and Tears" care ilustra răul emoțional produs femeilor care au optat pentru o avortare folosind mifepristone (18 septembrie 1995, 66 - 68). Două femei au raportat expulzarea fătului acasă; s-au uitat la „pruncii lor mici" apoi au tras apa de la toaletă. Articolul continuă: „Nu e clar câte femei doresc realmente să vadă fătul mort sau să-l arunce".

de sindromul post-avort trăit de un număr mare de femei (unele statistici indică 90 % din cele care au avortat), incluzând depresii, anxietate, sentimente acute de vină, pierderea activității sexuale și alte dezordini compensatoare, ideea sinuciderii și spitalizarea pentru probleme psihice[14]. Nu vorbește nici despre efectele avortului asupra bărbaților, deși studii recente au arătat că tații copiilor avortați suferă depresii serioase și de durată, ca rezultat a ceea ce a fost, în fond, opțiunea mamei. Așa cum s-au exprimat unii terapeuți romano-catolici, „în privința bărbatului care se opune avortului, el nu are nici un drept în fața legii și nu poate apăra dreptul la viață al propriului copil. Mâhnirea sa este dublată de sentimente de neputință. Uciderea îi rănește și pe cei vii. Ea nu cunoaște nici o preferință de gen"[15].

Cel mai semnificativ este faptul că articolul respectiv nu menționează că variatele proceduri chirurgicale „dezmembrează" – eufemismul folosit pentru „a sfâșia" – trupul copilului născut. (Se spune: „Este introdus un tub în uter și este atașat unui aspirator, care trage afară conținutul uterului". Acest „conținut" include, desigur, rămășițele mutilate ale ființei omenești în dezvoltare). Nu vorbește nici despre tehnica otrăvirii cu sare, folosită frecvent, prin care un ac conținând o puternică soluție sărată, este introdus în abdomenul mamei astfel încât copilul să inhaleze și să înghită sarea. În decurs de o oră, copilul moare prin otrăvire, iar corpul său este ars și zbârcit de soluția concentrată[16].

Care este momentul din timpul gestației când copilul începe să sufere ca urmare a acestor proceduri? Embriologia modernă a arătat că

[14] Vezi, de exemplu, scurtul raport din *Jurnalul ALA*, februarie 1997, 11 (cu referire la *Post-Abortion Reviews*, ediția de toamnă 1994) și, în special, David Reardon, *Aborted Women. Silent No More,* Chicago: Loyola University Press, 1987, cap. 4, "The Psychological Impact of Abortion".

[15] V.M. Rue și C. Tellefsen, "The Effects of Abortion on Men", *Ethics & Medics. Catholic Tradition & Bioethics*, vol. 21/4 (aprilie 1996), p. 3 - 4.

[16] *U.S. News & World Report* (19 ianuarie 1998, 32) descrie procedura larg folosită a dilatării cu evacuare (D & E), în care fătul este tăiat în bucăți cu forcepsul, înainte de a fi scos din uter bucată cu bucată. „Dacă oamenii reacționează la metoda dilatării cu extracție (D & X), spune directorul unei clinici, ce vor face când vor ajunge la acestea? Dilatarea cu evacuare este următorul câmp de bătaie."

sistemul nervos fetal este format şi funcţionează în jurul săptămânii a opta de sarcină. Totuşi, cercetătorii nu se înţeleg asupra problemei dacă copilul începe efectiv să simtă durerea. Cei care susţin avortul, pretind că durerea poate fi simţită o dată ce cortexul cerebral este complet dezvoltat, în timp ce adversarii avortului afirmă că acest lucru se întâmplă mult mai devreme, probabil începând cu săptămâna a opta. Deşi căile prin care se transmite durerea sunt dezvoltate complet în jurul săptămânii a 26-a, consensul pare a fi că nu este nevoie să se ajungă la formarea completă a cortexului cerebral pentru ca fătul să simtă durerea[17]. Dacă acesta este adevărul, înseamnă că o dată ce sistemul nervos funcţionează (din săptămâna a 8-a), copilul *in utero* simte durerea atunci când îi este dezmebrat corpul şi când este otrăvit. La fel se întâmplă şi în cazul avorturilor „D & X" sau al *naşterilor parţiale*. Această ultimă procedură implică scoaterea celei mai mari părţi din trupul copilului, lăsându-se o parte a capului în canalul naşterii. Se introduc foarfeci în partea posterioară a craniului pentru a crea o deschidere şi se aspiră apoi creierul printr-un furtun. Craniul va ceda astfel mult mai uşor şi se va putea realiza extracţia. În cazul

[17] Studii recente despre răspunsul la durere în cazul nou-născuţilor la termen şi înainte de termen au confirmat că dezvoltarea căilor neuronale are loc devreme, chiar în perioada gestaţiei. Totodată studii anatomice au arătat deja că terminaţiile nociceptive din piele ale fătului sunt similare cu cele ale adultului şi nou-născuţii răspund la stimulii nociceptivi cu o varietate de reacţii, incluzând cele respiratorii, endocrine, metabolice, fiziologice şi de comportament. Nivelurile de stres şi modificările de comportament la nou-născuţii cu anestezie locală pentru circumcizie au fost mai slabe decât la nou-născuţii care nu au primit anestezie, demonstrând că răspunsul corpului la durere este foarte dezvoltat la naştere. Că durerea este experimentată mult mai devreme în perioada de gestaţie, este arătat şi de faptul că neuronii din piele răspund la atingere, ciupire şi înţepare foarte devreme în viaţa fetală, cu toate că nu a fost determinat gradul la care fătul poate percepe durerea înainte de sfârşitul celui de-al doilea trimestru. Vezi Maria Fitzgerald şi K.J.S. Anand, "Developmental Neuroanatomy and Neurophysiology of pain", cap. 2 din *Pain in Infants, Children and Adolescents*, Baltimore, 1993. Sunt îndatorat doctorului E.M. Loutsch pentru ajutorul pe care mi l-a oferit cu această informaţie.

acestor avorturi, de regulă în ultimul trimestru, nu încape nici o îndoială că durerea fizică acută este simţită de către copil.

Pe lângă faptul că procedura „naşterii parţiale" nu este nici sigură şi nici rară, ea este inutilă din punct de vedere medical. Un grup de medici din S.U.A. (PHACT – „Physicians Ad-Hoc Coalition for Truth") declara în 1996: „Avortul prin metoda *naşterii parţiale* nu este necesar din punct de vedere medical pentru a proteja sănătatea unei femei sau pentru a-i proteja fertilitatea ulterioară. De fapt, procedura poate provoca urmări grave pentru femeie"[18]. În privinţa frecvenţei şi a siguranţei, mii de astfel de avorturi se fac în fiecare an din comoditate[19], ele putând să ducă la serioase complicaţii cum ar fi perforarea uterului, hemoragii, peritonită şi sterilitate, ca să nu mai menţionăm chiar posibilitatea morţii mamei. De ce se practică totuşi? Răspunzând la această întrebare, partizanii avortului se referă la faptul că diferite condiţii medicale ale fetusului, cum ar fi hidrocefalia, fac necesar acest act. Se pretinde că aspirarea creierului şi sfărâmarea craniului permit o naştere mai uşoară. Nu se pomeneşte însă nimic despre posibilitatea unei naşteri normale prin cezariană[20].

De fapt, *naşterea parţială nu este altceva decât un pretext pentru a evita acuzaţia de infanticid, prin uciderea brutală a unui copil nedorit.* Aceasta este o procedură barbară, întrucât provoacă dureri grave unui copil aproape născut, dar mai ales pentru că omoară un

[18] Citat de Fr. Germain Kopaczynski, OFMConv, 'Partial-Birth Abortion. What's at Stake in the President's Veto?", în *Ethics & Medics* 21/12 (1996), p. 2.

[19] Vezi de exemplu articolul din *Newsweek*, "A Bitter New Battle Over Partial-Birth Abortions, 17 martie 1997, p. 68 .

[20] Minciuni şi confuzii intenţionate din partea activiştilor *pro-avort* au fost dovedite în recente rapoarte de presă publicate în diferite jurnale. Vezi de exemplu un articol în *Neewsweek* menţionat în nota anterioară precum şi un text recent scris de John Leo, "The First Crack in the Wall", *U.S. News & World Report* (10 martie 1997). „Neadevărul" spus în public în apărarea cazului de avort de către Ron Fitzsimmons, director executiv al Coaliţiei naţionale a partizanilor avortului, este o informaţie greşită ce a influenţat, se pare, veto-ul Clinton referitor la interzicerea avortului prin *naştere parţială*. Leo îl citează pe doctorul Martin Haskell din Ohio, proprietarul a două clinici specializate în avort prin *naştere parţială*, care admitea că fătul a fost în cele mai multe cazuri, viu atunci când a avut loc distrugerea şi evacuarea creierului prin extragere.

copil viu. Așa cum demonstra Robert Bork în articolul său *Vieți nedorite*, argumentul că anestezia generală provocată mamei omoară copilul, este pur și simplu fals. Oricum, cel mai des este folosită anestezia locală, fără urmări nefaste asupra copilului. Bork continuă: „Vice-președintele Societății pentru Anestezie obstretrică și Perinatologie numea această pretenție *nebunie*, notând că anestezia nu ucide copilul dacă mama nu moare". Doi doctori care au asistat astfel de proceduri au afirmat că majoritatea fetușilor avortați în acest mod sunt vii până la finalul procedurii[21]. Prin urmare, copilul este viu până ce o pereche de foarfece îi este înfiptă în creier.

Paul Greenberg, laureat al premiului Pulitzer, a publicat la 23 februarie 1997 un articol intitulat „Avorturile prin metoda *nașterii-parțiale*, deghizate de adevărul parțial". După ce oferă o listă de argumente aduse de către cei care susțin această procedură, incluzându-l și pe acela referitor la interesul copilului, el trage concluzia: „Scopul principal al avorturilor prin metoda *nașterii parțiale* nu este altul decât cel al milioanelor de avorturi făcute în această țară în fiecare an: adică uciderea copilului. Acest fapt nu poate fi ascuns de nici unul din eufemismele fără sens ce sunt folosite pentru a justifica asemenea avorturi".

În mai 1997 am predat un curs intensiv de Bioetică la Institutul „Sfântul Serghie" din Paris. Spre sfârșitul cursului, am descris succint dar clar procedura avortului prin „naștere parțială". Nimeni din sală nu auzise înainte de procedură. Două studente franțuzoaice au început să plângă, în timp ce băieții, studenți veniți din diferite țări, au rămas foarte tulburați. Mai târziu am fost întrebat: cum ar putea o mamă să-și omoare copilul într-un mod atât de barbar? Singurul răspuns ce mi-a venit în minte a fost o parafrazare a dictonului anilor '60: „Avorturile violente sunt atât de americane precum este plăcina cu mere", dar l-am ținut pentru mine[22].

[21] Publicat în *First Things*, dec. 1966; retipărit în *The Christian Activist*, vol. 10, iarnă/primăvară 1997.

[22] De notat remarcile făcute de către Mary Ann Glendon, profesor la Harvard University, înaintea Subcomitetului pentru Constituție al Comitetului Judiciar al Casei Reprezentaților din Statele Unite, la 22 aprilie 1996: „Este interesant de observat că întrebarea referitoare la legalitatea avortului prin naștere parțială nici nu

Dacă există opinii contradictorii în rândul multor creștini în ceea ce privește avortul, aceasta se întâmplă de regulă datorită situațiilor pe care le numim cazuri problemă. Circumstanțele acestor cazuri par să reamintească despre ceea ce Kierkegaard numea „suspendarea teologică a eticii", numită *iconomie* în Ortodoxie. Se afirmă că anumite situații nu numai că justifică avortul, dar îl fac chiar obligatoriu din punct de vedere moral. Exemplele citate de obicei sunt următoarele:

- situații precum sarcina ectopică, eclampsia sau cancerul uterin, care amenință direct viața mamei;
- stresul psihologic accentuat trăit de către mamă în perioada sarcinii, care i-ar amenința sănătatea;
- sarcina rezultată din viol sau incest;
- diagnosticul de amniocenteză sau biopsie corionică a unui defect genetic[23], conform căruia copilul se va naște cu serioase handicapuri fizice sau mintale. Se spune că în asemenea cazuri este moral acceptabil să se întrerupă sarcina în scopul unui bine mai înalt. Interdicția morală de a ucide fătul (adică principiul etic) este „suspendată" în favoarea dreptului mamei la viață, care ar fi în primejdie dacă avortul nu ar fi făcut. Încă o dată, „dreptul" legal al mamei la viață, libertate și fericire, prevalează „dreptul" copilului la viață (pur și simplu).

se pune în alte țări, pentru că avorturile în fazele târzii ale sarcinii sunt interzise sau strict controlate aproape peste tot. În primele săptămâni de sarcină (10 în Franța, 18 în Suedia) avortul nu este incriminat, dar se cer informații, sfat și asistență medicală pentru a putea fi ajutate femeile care trec de multe ori prin cea mai grea criză din viața lor. După acea perioadă inițială, majoritatea țărilor cer o justificare puternică pentru avort și impun proceduri de siguranță pentru protecția mamei și a copilului nenăscut." Medically Necessary' Killing, *The Human Life Review*, vol. 22/4, 1996, p. 56, 60.

[23] „Biopsia corionică poate fi efectuată în săptămâna a 8-a de sarcină, dar amniocenteza nu e posibilă până în săptămâna 15. Marc Lappé, "The New Technologies of Genetic Screening", *The Hastings Center Report* 14/5 (1984), p. 18 - 21, raportează un risc crescut al avorturilor spontane prin biopsie corionică. Pentru detalii, vezi jurnalul medical *Prenatal Diagnosis*, publicat de UCSD Medical Center, San Diego.

Valerie Protopapas, o figură importantă în mișcarea „Orthodox Christians for Life" a scris elocvent, cu forță, împotriva acestor apeluri la *cazurile problemă*[24]. Poziția sa a fost criticată ca una prea rigidă, reprezentând extrema opusă poziției *pro-choice*: protecția absolută a drepturilor femeii este înlocuită de protecția absolută acordată fătului. Totuși, concluziile ce le trage – folositoare de altfel pentru parohie și pentru alte cercuri – sunt în acord cu viziunea ortodoxă a valorii sacre a vieții umane[25].

În discutarea acestui punct este important să nu uităm vechea maximă (a școlii de drept): „cazurile problemă fac legea rea". Acest lucru este la fel de adevărat în domeniul eticii ca și în jurisprudență. În cadrul dezbaterii privind avortul, susținătorii acestuia au folosit particularul (excepționalul), pentru a stabili generalul: politica publică ce sancționează avorturile în ultima perioadă a sarcinii a fost umbrită de apelurile la relativ puținele „cazuri problemă", care au stârnit imaginația publicului.

Referindu-se la aceste cazuri în lumina interesului sănătății femeii, David Reardon trage următoarea concluzie: „Aceste cazuri reprezintă condițiile cele mai reale în care se poate avorta. Cu cât sunt mai dificile împrejurările ce însoțesc avortul, cu atât mai probabil femeia va suferi sechele severe post-avort"[26]. Cu alte cuvinte, probabilitatea ca mama să sufere traume de un anume grad crește atunci când avortul este făcut pentru a întrerupe o sarcină care-i amenință viața sau stabilitatea mintală sau pentru a elimina un copil anormal din punct de vedere genetic.

[24] "Abortion, Oikonomia and the "Hard Cases", *The Christian Activist*, vol. 5 (1995); vezi de asemenea articolul "Common Pro-Abortion Clichés and the Pro-Life Response", retipărit de Biserica Ortodoxă din America *Resource Handbook* (vol. 2/2, 1991) dar care a circulat mai întâi ca broșură publicată de Organizația "Orthodox Christians for Life" (PO Box 805, Melville, NY 11747; tel. 516-271-4480).

[25] Altă sursă folositoare grupurilor de studiu parohiale este "Orthodox Christian Study Guide of Abortion", pregătit de Pr. Ed Pehanich, publicat în *Rachel's Children* ("journal of Orthodox Christians for Life", editat de John și Valerie Protopapas, PO Box 805, Melville, NY 11747), vol. 10, no. 3, 1997.

[26] Reardon, *Aborted Women*, p. 163.

Trebuie să facem o distincție importantă între aceste situații diferite. Primul caz, în care viața femeii este pusă în pericol, reprezintă cu adevărat un caz special, atâta timp cât femeia nu are de ales (trebuie notat că aceste cazuri singurele, care pot fi considerate „terapeutice", reprezintă mai puțin de un procent din 1,4 milioane avorturi / an făcute în S. U. A.). În cazurile de sarcină ectopică, eclampsie sau cancer uterin, singura soluție este de a salva viața femeii, altfel pierzându-și viața atât ea cât și copilul pe care îl poartă. Chiar și în acele cazuri în care un copil ar putea fi salvat dacă viața mamei ar fi sacrificată, tradiția ortodoxă afirmă că se va da prioritate vieții mamei. Și aceasta nu pentru că viața ei are o mai mare valoare în sine, ci datorită faptului că ea a stabilit deja relații și responsabilități cu alte persoane care depind de ea. Desigur, acest lucru nu este valabil în cazul copilului nenăscut[27]. Alegerea mamei este justificată pe baza principiului „efectului dublu". Intenția directă nu este de a omorî copilul și nici de a întrerupe sarcina, ci de a salva viața mamei. Faptul că procedura terapeutică pune capăt vieții copilului este tragic și regretabil, cu toate că este o consecință necesară și inevitabilă.

Totuși, așa cum vom arăta în apendicele *Ortodoxia și avortul*, o mamă care își oferă de bunăvoie viața în favoarea copilului din ea, înfăptuiește un martiriu autentic din dragoste pentru altul (cf. *Ioan* 15, 13). Dar acest sacrificiu trebuie făcut luând în considerare nevoile și dorințele celorlalți membri ai familiei. În majoritatea cazurilor, femeia va alege să supraviețuiască pentru a nu-i abandona pe cei aflați în relație cu ea prin sentimente, amintiri, responsabilități și dragoste.

În privința celorlalte trei cazuri, adică viol, incest și anomalii genetice, femeia însărcinată poate să aleagă. Exceptând cazurile în care

[27] A da prioritate vieții mamei face parte dintr-un principiu universal. Vorbind despre acest lucru dintr-o perspectivă musulmană, Osman Bakar ne spune că un jurist musulman explica: "Mama este originea fătului; mai mult, ea are de îndeplinit îndatoriri și responsabilități și este un stâlp al familiei. Nu ar fi posibil să sacrifici viața ei pentru a fătului, care nu a căpătat o personalitate și nu are obligații de îndeplinit." "Islam and Bioethics" – în *Orthodox Christians and Muslims*, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1986, p. 163. Câteva din propunerile lui Bakar reflectă elemente din învățătura islamică, ce sunt foarte asemănătoare cu temele ortodoxe, în special cele găsite în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul.

instabilitatea psihică cauzată de o anumită violenţă sexuală o împing la sinucidere, viaţa ei nu este în pericol. Poate apărea un stres psihic accentuat pe timpul sarcinii, din diferite motive: greutăţi de ordin economic, teama de a avea prea mulţi copii, sau presiunea partenerului. Acest stres poate fi datorat şi orgoliului: femeia nu doreşte povara unei sarcini pentru că i-ar putea periclita cariera, sau i-ar strica imaginea fizică. Nici unul din aceste motive nu justifică luarea vieţii copilului. Chiar şi atunci când femeia (adesea o adolescentă) este respinsă de către familie, durerea ei nu justifică distrugerea unei vieţi. De fapt s-a demonstrat că avortarea în asemenea cazuri tinde să amplifice tentaţia femeii de a se sinucide[28]. Avortarea sporeşte mai degrabă sentimentul de vinovăţie decât să-l elimine. Facem toate aceste afirmaţii pe baza concluziilor pe care le-am formulat în capitolul anterior. Entitatea care se dezvoltă în uter este o individualitate vie, o fiinţă umană, o „persoană", nu în devenire ci cu dreptul ei propriu, datorită unicităţii genetice, dar mai ales întrucât Dumnezeu o consideră o fiinţă personală unică, un „fiu al lui Dumnezeu" şi obiectul iubirii infinite a Acestuia.

Încă o dată, calitatea de persoană este conferită de către Dumnezeu. Această calitate poate însemna *a fi în comuniune* cu Dumnezeu şi cu alţii, în virtutea creării *după chipul lui Dumnezeu*. Nici o acţiune sau autoritate omenească nu poate să-l priveze pe copil de această calitate, oricât de mult ar incomoda-o copilul pe mamă sau oricât de „anormal" ar fi el – raportat, desigur, la standardele sociale şi medicale ale normalului. Aşa cum vom arăta mai încolo, copilul nenăscut se aseamănă în această privinţă cu pacientul care se află într-o comă ireversibilă (SVP). Ortodoxia respinge avortul (cu singura excepţie notată mai sus), din acelaşi motiv pentru care respinge eutanasia şi prelevarea organelor vitale de la aceste persoane: ele rămân, în sensul deplin, *persoane* înaintea lui Dumnezeu[29].

[28] Vezi, de exemplu, Reardon, *Another Women*, p. 67.

[29] Scriind despre motivele pentru care creştinismul ortodox se opune avortului, părintele John Garvey remarca: „Fiecare viaţă e valoroasă pentru Dumnezeu. Aceasta include viaţa copilului nenăscut ca şi cea a criminalului, duşmanului, opresorului politic sau a celei mai nesuferite persoane pe care o cunoaştem. Cu toate că eşuăm zilnic în sarcina noastră, suntem chemaţi de legământul făcut prin botez, întru moartea şi învierea lui Hristos, să reflectăm dragostea lui Dumnezeu pentru toţi cei ce trăiesc. Modelul nostru de iubire nu este unul sentimental, ca o felicitare frumos colorată, ci chiar Hristos cel răstignit. Există situaţii în care naşterea devine cumplită pentru unele persoane. Noi ar trebui să vedem ceva înfinit mai cumplit într-o inimă care e dornică să ucidă viaţa la începutul ei, în momentele cele mai vulnerabile ale începutului." "Orthodox Christians and Abortion", *Resource handbook* (vol. 2/2, 1991). Ceea ce distinge poziţia ortodoxă de atitudinile predominante ale societăţii contemporane, este convingerea aceasta că „fiecare viaţă e valoroasă înaintea lui Dumnezeu", oricât de incomodă şi nefolositoare ar fi pentru ochiul uman.

Care sunt însă implicaţiile acestui punct de vedere asupra problemei violului şi a incestului? În privinţa *violului*, trebuie să reamintim în primul rând că din fericire, foarte puţine femei care cad victime acestui tip de violenţă ajung însărcinate. Acest lucru se poate întâmpla din diverse motive: infertilitatea femeii în momentul atacului (contracepţie, ciclu menstrual), lipsa penetrării sau disfuncţii sexuale de partea bărbatului. În fiecare caz, femeia care a fost abuzată sexual trebuie să-şi ia imediat precauţiile necesare pentru a evita sarcina. Dacă ajunge la un spital (în sala de urgenţe) în 24 de ore de la atac, anumite proceduri (spălarea căilor genitale, tratament hormonal) pot garanta prevenirea fertilizării. Este adevărat totuşi că multe dintre procedurile obişnuite post-viol implică folosirea medicamentelor avortabile (cum ar fi Ovral). Efectul primar este acela de a ţine endometrul ostil pentru oul fecundat, adică de a provoca pierderea lui.[30] De aceea este important ca tratamentul să fie început cât mai devreme posibil după viol, pentru a evita formarea embrionului.

Obstacolul cel mai mare în aceste cazuri este de regulă sentimentul de ruşine sau vinovăţia resimţite de victima violului. După incident, ea se simte adeseori murdară şi vulnerabilă. Stigmatul social, asociat cu violul, se datorează mai ales mentalităţii multor oameni că femeia este cel puţin parţial responsabilă: se consideră – în contradicţie totală cu evidenţele – că femeia a provocat, conştient sau nu, atacul. Dacă victima însăşi a împărtăşit asemenea idei înainte de atac, va fi dificil pentru ea să facă paşii necesari obţinerii unui tratament medical adecvat.

Acesta este un aspect sensibil al cazurilor de viol, ce trebuie luat în considerare de către cei care vor să ajute victima, inclusiv membrii

[30] Vezi articolul Fr. Steven P. Rohlfs, "Pregnancy Prevention and Rape: Another View", *Ethics & Medics* 18/5, mai, 1993.

familiei şi clericii. Astfel, violul nu este o problemă personală, ci implică întreaga comunitate: familia, Biserica şi societatea. Prin urmare, este important ca părinţii să stea de vorbă cu fiicele lor la o vârstă timpurie şi să le explice precauţiile diverse ce se pot lua împotriva unor asemenea violenţe, precum şi ceea ce trebuie să facă dacă faptul se produce totuşi. Este şi mai important ca atât familiile cât şi parohia să se asigure că orice femeie care ajunge victima unui viol va fi ajutată material, fizic şi psihic şi va fi susţinută pe toate planurile.

Cea mai bună cale de a ajuta o femeie aflată în această situaţie, mai ales dacă a rămas însărcinată, este de a o înconjura cu dragoste şi înţelegere, pe tot parcursul celor nouă luni şi mai departe. În cazurile în care femeia simte că nu poate păstra copilul, atunci ajutorul va avea în vedere susţinerea ei în timpul naşterii şi de-a lungul procesului adopţiei[31]. Grija pastorală va include vizite frecvente, asigurarea informaţiilor referitoare la cei care pot oferi servicii profesionale: sociale, medicale, psihologice. Dar întâia responsabilitate a preotului va fi să servească drept un martor al Evangheliei iubirii şi să facă totul pentru a crea condiţiile necesare vindecării.

O formă frecventă de violenţă sexuală o constituie *violul marital* (care are parte de o publicitate restrânsă). Studiile arată că mai mult de 10 % din femeile căsătorite au fost cel puţin o dată violate de soţii lor. Cele mai multe au fost şi victime ale abuzului fizic. Până la sfârşitul anilor '70, violul de acest fel nu a fost considerat o infracţiune în SUA. Tribunalele au acceptat pretenţia soţului de a avea „drepturi conjugale" asupra soţiei. Aşa cum spunea un soţ ce şi-a violat soţia: „Tu eşti soţia mea şi faci ce-ţi spun eu"[32]. Dar o dată ce femeile au început să vorbească în public, multe state au luat măsuri. Acest tip de violenţă

[31] Biserica Ortodoxă din America a înfiinţat un Serviciu Creştin Ortodox de Adopţii sub conducerea doamnei Arlene Kallaur. Întrebări referitoare la orice aspect al adopţiei poate fi adresat direct dânsei, la OCA Chancery (516-922-0550 sau e-mail arlene@oca.org). Serviciul a fost creat prima dată pentru a ajuta femeile ortodoxe cu sarcini nedorite. Până în prezent s-au înscris prea puţine; organizaţia a facilitat, în primul rând, adopţia copiilor din Rusia şi din alte ţări est-europene. O mănăstire ortodoxă din Guatemala, Lavra Mambre, oferă de asemenea copii pentru adopţie.

[32] Vezi articolul "New Laws Recognizing Marital Rape as a Crime" , The New York Times, 29 decembrie 1984.

este greu de detectat, de vreme ce implică cel mai intim aspect al relaţiei conjugale. Păcatul violului conjugal este rezultatul unei patologii, dar violenţa pe care o produce trebuie să fie oprită înainte ca eventuala tămăduire să aibă loc. (Dacă preotul sau o altă persoană interesată crede că este imposibil să rezolve situaţia într-un mod adecvat, ei pot oricând contacta liniile telefonice înfiinţate pentru victime sau alte centre de intervenţie. Numerele de telefon pot fi găsite în Pagini Aurii.)

Deşi unii creştini ortodocşi, inclusiv episcopii, afirmă că „Biserica nu ar trebui să se amestece în problemele intime ale unei familii", această atitudine încurajează mai degrabă violenţa şi abuzul acolo unde există o patologie sexuală. Dacă un preot a ştiut despre un viol sau despre o altă formă de abuz sexual şi nu a intervenit, el îşi trădează vocaţia de păstor al turmei lui Hristos şi poate să se trezească chiar cu un proces penal.

Situaţia cunoscută sub numele de *viol la întâlnire* reprezintă un caz special. Dacă femeia a consumat băuturi alcoolice ori s-a angajat în jocuri sexuale, ea poartă o anume responsabilitate pentru crearea condiţiilor care vor duce la ceea ce ea ar numi relaţii sexuale nedorite. Aceasta nu scuză în nici un fel acţiunea bărbatului care a forţat-o să săvârşească actul, ci se referă la faptul că femeia nu trebuie să provoace condiţiile care să o facă vulnerabilă la presiuni sexuale. Singurul mijloc de a evita actele sexuale nedorite este – atât pentru bărbat cât şi pentru femeie – disciplina castităţii. Desigur, *violul la întâlnire* poate fi evitat dacă femeia se va întâlni cu bărbatul care-i împărtăşeşte convingerea că sexualitatea este o opţiune doar în cadrul căsătoriei. Pe de altă parte, femeia care a avut relaţii sexuale cu alţi parteneri, dar decide totuşi să nu o facă şi cu partenerul actual, trăieşte într-o ambiguitate morală care poate duce uşor la abuz. Poate suna crud să o spunem în acest fel, dar mulţi bărbaţi – căsătoriţi sau nu – sunt animale de pradă. Antenele lor pot uşor detecta mesajul că femeia cu care se întâlnesc este caracterizată prin promiscuitate sexuală. Dacă ea le va refuza avansurile, frustrarea lor poate duce uşor la presiuni şi chiar la violenţă. Într-un cuvânt virginitatea se poate apăra cel mai bine prin ea însăşi.

O altă problemă asemănătoare este tragedia *incestului.* Din punct de vedere statistic, majoritatea sarcinilor rezultate din relaţiile între

persoane înrudite nu reprezintă practic cazuri de incest, întrucât ele sunt rezultatul unei relații între o fată și tatăl vitreg. În aceste cazuri, nu există o relație de sânge, deci riscul unor complicații genetice nu e mai mare decât în cazul unei sarcini în cadrul conjugal. Totuși, impactul psihologic este la fel de puternic ca și în cazul unui incest real. Acesta din urmă (între tată și fiică sau între frate și soră) poate fi fatal pentru tânăra victimă. Dacă aproape toate societățile primitive considerau incestul tabu sau interdicție, aceasta se întâmpla datorită răului provocat copilului și relațiilor de familie, dar și din pricina posibilității unor defecte genetice. Oricum, vinovăția și rușinea care apar în cazul incestului sunt cel puțin la fel de puternice ca și în cazul violului.

Problema sarcinii provenite din incest apare ca urmare a faptului că relațiile incestuoase durează de multă vreme, înainte ca tânăra să zămislească. O dată ce ea a aflat că este însărcinată, reacția va fi una ambivalentă față de noua viață care a început înlăuntrul ei. Un număr surprinzător de mare de victime însărcinate ca urmare a incestului, vor să-și păstreze copiii. Rațiunile psihologice pentru respingerea opțiunii avortului sunt complexe, de obicei referindu-se la dorința conștientă sau inconștientă de a pune capăt abuzului. Făptașul va impune aproape întotdeauna un regim de tăcere în jurul relației lor. („Să nu-i spunem nimic mamei"; „Este un lucru deosebit, pe care numai noi îl putem împărtăși"; „Dacă sufli un cuvânt, te omor"). Deși mass-media a arătat destule cazuri recente în care mame adolescente și-au avortat copii despre care familiile și prietenii lor nu știau că-i poartă, victima unui incest va folosi adesea mărturia fizică a sarcinii pentru a desemna abuzul de care se temuse să vorbească.

Se pune următoarea problemă majoră: este permis din punct de vedere moral, avortul în cazul unei sarcini rezultate din incest? Un răspuns negativ pare crud și nedrept. Ca și în cazul violului, se pune întrebarea: cum ne putem aștepta ca o femeie, o adolescentă mai ales, să păstreze ceea ce îi va reaminti zilnic de tragica întâmplare? Încă o dată, nu putem răspunde decât că nici o soluție nu este morală și acceptabilă dacă distruge o viață umană, indiferent de stadiul dezvoltării acestei vieți. Totuși, o fată de 13 ani rămasă însărcinată de către tatăl ei, trăiește o tragedie care necesită o imensă putere și curaj, nu numai din partea ei, ci și a celor din jur.

Două lucruri trebuie precizate în această privință. În primul rând, s-a demonstrat în mod cert că avortul este mai degrabă dăunător decât folositor femeii care a fost victima unui incest. Ca să citâm observația lui Reardon: „ca și în cazul violului, nu există nici o dovadă psihiatrică sau vreo teorie care să afirme că avortarea unei sarcini rezultate dintr-o relație incestuoasă este terapeutică pentru victimă; ea este pur și simplu mai convenabilă decât oricare alta"[33].

A doua și cea mai importantă problemă se referă la viețile implicate. A avorta „dovada" incestului ar însemna capitularea în fața „regulii tăcerii" impuse de infractor. Familia în care s-a produs incestul are nevoie de vindecare, iar pentru ca vindecarea să fie posibilă, fapta trebuie făcută cunoscută în cercurile adecvate: în cadrul familiei, în fața preotului, a medicului familiei și poate a unui număr restrâns de prieteni apropiați care pot fi de ajutor, iar dacă făptașul refuză să se oprească, fapta trebuie făcută cunoscută poliției sau altor autorități civile. Făptașul trebuie să conștientizeze că este victima unei dependențe sexuale și să accepte în acest sens o terapie regulată, făcută de persoanelor adecvate, pentru a se elibera de această îngrozitoare patimă. În aceeași măsură trebuie să primească sprijin și victima, pentru a se elibera de sentimentul de rușine și vinovăție și pentru a putea purta copilul până la capăt. Numai în acest fel – și nu avortând copilul – poate avea loc o vindecare reală.

În fine, ne vom referi la problema dificilă a vieții fetale afectate de grave *defecte genetice*. În mod obișnuit, asemenea defecte provoacă un avort spontan, iar femeile care poartă copii cu handicapuri mentale ori fizice sunt adesea urmărite de întrebarea: „De ce a trebuit să i se întâmple copilului meu una ca asta ? Cum de a trecut boala neobservată prenatal ?" Sonogramele, amniocentezele și biopsiile carionice (CUS) pot descoperi boli precum spina bifida, Sindromul Down (Trisomia 21), fibroza cistică, boala Tay Sachs sau teribilul și incurabilul sindrom Lesch-Nyhan, în care victima suferă tendințe incontrolabile spre automutilare[34]. Dacă este de neconceput să avortezi

[33] Reardon, *Aborted Women*, 199.

[34] *The Merck Manual* (ediția a 15-a), Rahway, NJ: Merck Sharp & Dohme Research Laboratories, 1987, p. 2143, caracterizează sindromul Lesch-Nyhan sau „hiperuricemia ereditară" astfel: de obicei băieții afectați sunt retardați mintal sever,

un copil cu sindromul Down[35] și dacă *spina bifida* poate fi corectată prin operație[36], decizia de a da naștere unui copil care suferă de o boală precum sindromul Lesch-Nyhan este imposibil de luat fără un simț copleșitor de ambivalență morală. Deși părinții ar putea accepta stresul și povara financiară a îngrijirii copilului lor, ce ar servi totuși interesele copilului ? Oare este preferabil pentru copil să se nască, să sufere o foarte scurtă dar dureroasă existență, până ce moartea îl va lua după câteva zile sau cel mult câteva luni, sau este de preferat să fie scutit de această experiență (în timpul căreia el nu poate avea simțul relației, sentimentul de a fi iubit, ci numai durere de necurmat) prin avort ? Există oare un punct în care principiul sfințeniei vieții va ceda preocupării de a-l scuti pe copil de durere ? Cu alte cuvinte, poate un avort să *afirme* sfințenia vieții atâta timp cât oferă o alternativă de „compasiune" față de aducerea în lume a unui copil a cărui viață ar fi dureroasă și scurtă?

Aceeași problemă se pune și în cazul copilului *anencefalic*, numai că aici se presupune că acesta nu suferă, întrucât porțiuni mari din creier nu sunt dezvoltate. *Anencefalia* este cauzată de dezvoltarea incompletă a tubului neural și se caracterizează prin absența emisferelor cerebrale și prin dezvoltarea insuficientă a hipotalamusului și a altor trăsături ale creierului superior. Chiar dacă trunchiul cerebral funcționează – deci asigură ritmul cardiac, presiunea sângelui,

au hiperuricemie (valori crescute ale acidului uric) și dovedesc o ciudată tendință spre automutilare prin sugerea buzelor, a degetelor. Băieții afectați pot fi anormali prenatal, cum sunt cei cu sindromul Hunter". Boala nu are tratament și, pentru că reduce foarte mult speranța de viață, perinatologii recomandă ca fetușii afectați să fie avortați.

[35] Ziaristul George Will, al cărui fiu este suferind de sindrom Down, a scris pe această temă. Vezi de exemplu articolul său în 1980 "Trading Jimmy for a Corvette" (*The Pursuit of Virtue and Other Tory Notions*, New York: Simon & Schuster, 1982, p. 113) care afirmă dorința părinților pentru „atașament necondiționat" față de copiii handicapați împotriva „convenientelor lor calculate".

[36] Vezi F. Doughherty, CP, "The Deprived, the Disabled and the Fullness of Life", Wilmington, DE: Michael Glazier, Inc., 1985, ce conține mărturii remarcabile despre persoane handicapate, cuprinzând și pe cei afectați de *spina bifida*.

temperatura corpului și răspunsurile autonome – starea este una fatală: copiii fie se nasc morți, fie mor în câteva zile de la naștere. Problemele etice care se ridică aici, ca și în cazul defectelor genetice în general, includ opțiunea de a avorta, îngrijirea post-natală a copilului și donarea de organe[37].

La fel ca și în cazul altor defecte genetice, susținem că anencefalia nu reduce calitatea de persoană a copilului. Desigur, nu există capacitatea de a actualiza această calitate și de a întreține relații umane și nici posibilitatea pentru copil de a se bucura în această viață de un simț al comuniunii cu Dumnezeu. Totuși, acest copil rămâne o *persoană*, întrucât este creat după chipul divin și oferă o mărturie a acestui chip prin existența sa. Ne-am putea întreba dacă Dumnezeu poate iubi un copil care nu are posibilitatea de a-I cunoaște și întoarce această iubire. Răspunsul îl vom găsi în gesturile și cuvintele tandre ale oricărei mame care a născut un astfel de copil. Oricât de mare i-ar fi durerea, este vorba de copilul ei și obiectul compasiunii materne. Oare poate fi altfel în cazul lui Dumnezeu?

De asemenea, problema transplantului de organe de la anencefalici este similară cu cea a transplantului de organe de la orice persoană vie. Deși unii specialiști în transplanturi vor considera neconvingătoare

[37] Mulți dintre cei care profesează medicina, incluzând și eticienii ce se ocupă de domeniul medical, vor argumenta că anencefalii ar putea fi, din punct de vedere moral, avortați, pentru că le lipsește creierul - "condiția necesară unei persoane umane". R.C. Cefalo afirmă aceasta foarte clar: "Pentru cel născut cu anencefalie, potențialul funcției cognitive nu va exista niciodată. Așa că ar fi posibil, din punct de vedere moral, să se întrerupă sarcina dacă fătul este afectat de o anomalie care face imposibilă supraviețuirea post-natală, mai mult de câteva săptămâni și dacă fătul e total lipsit de funcții cognitive... Cei ce sfătuiesc sau aleg să întrerupă sarcina atunci când s-a diagnosticat anencefalia, pentru a avea o sursă de organe și țesuturi în vederea transplantului, nu violează, prin aceasta, demnitatea persoanei ("Edges of Life: the Consequences of Prenatal Assessment, Diagnosis and Treatment", în K.Wm. Wildes, S.J. și alții, *Birth, suffering, and Death. Catholic Perspectives at the Edges of Life,* Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 22, cu referire la Cefalo, R.C. și Engelhardt, H.T.Jr., "The Use of Fetal and Anencephalic Tissue for Transplantation", *The journal of Medicine and Philosophy* 14 (1989), p. 25 - 29. Biografie selectivă în H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, ediția a 2-a, NY: Oxford, 1996, 279, nr. 24.

această afirmaţie, sfinţenia inerentă a vieţii umane ne arată că este imoral să scoţi organe vitale dintr-o persoană vie, chiar în cazul anencefalicilor. Pentru ca organele să poată fi folosite, ele trebuie să fie încă în stare de funcţiune. De aceea, echipele medicale şi beneficiarii potenţiali sunt presaţi adesea să declare că moartea a survenit la un moment dat, deşi pacientul trăieşte încă. Aceasta este adevărat mai ales în cazul anencefalicilor, datorită naturii deosebite a situaţiei şi a prezumţiei că ei nu simt durerea. Singurul motiv pentru a respinge ideea de a-i transforma pe aceşti copii în donatorii vii, este unul spiritual. Până la urmă, răspunsul la aceste probleme etice trebuie să fie spiritual – deci teologic – şi nu medical, social sau economic. În ochii lui Dumnezeu, copilul anencefalic rămâne o persoană cu o demnitate şi o valoare infinită, iar acel copil nu trebuie redus la o rezervă de organe disponibile.

Aceasta nu înseamnă că nu trebuie luate măsuri pentru a limita riscul de a purta în pântece copii cu anencefalie, spina bifida sau alte anomalii genetice. În 1995 Centrele pentru Controlul Îmbolnăvirilor au dorit implementarea recomandării din 1992 a Serviciului de Sănătate Publică, referitoare la consumul de acid folic de către femeile însărcinate, pentru a reduce riscul defectelor de tub neural. Câteva luni mai târziu, ziarul „Morbidity an Mortality Weekly Report"[38], includea un articol despre acidul folic care începea astfel: „În fiecare an în SUA se nasc cca. 2500 copii cu *spina bifida* şi *anencefalie*, iar aprox. 1500 feţi afectaţi de aceste boli, sunt avortaţi. Studii recente au arătat că folosirea vitaminei B şi a acidului folic scade cu cel puţin 50% riscul acestei boli, dacă sunt consumate zilnic înainte de concepţie şi în primul trimestru. Cercetări ulterioare au confirmat aceste lucruri. Este necesar un program de educaţie în şcoli şi în mass-media, pentru a convinge cât mai multe dintre viitoarele mame în devenire să facă acest tratament.

[38] Vol. 44/38 (29 sept. 1995), p. 716. *MMWR* este o publicaţie săptămânală a Societăţii Medicale din Massachusetts, „în termenii unui consens non-exclusiv cu Centrele pentru controlul bolilor şi prevenirea lor".

În capitolul cinci vom discuta problema îngrijirii celor aflaţi în ultimul stadiu al vieţii. Deocamdată afirmăm doar că un copil anencefalic trebuie tratat ca orice pacient aflat în stadiul terminal. De vreme ce nu se poate determina cu precizie nivelul capacităţilor senzoriale, ei vor trebui înconjuraţi cu căldură, confort şi grijă adecvată şi lăsaţi apoi să moară în pace.

Dată fiind complexitatea acestor probleme, unii vor sfătui cuplurile ortodoxe să refuze orice teste prenatale de diagnosticare, de vreme ce ele duc la ispita de a avorta fătul găsit anormal genetic. Din păcate, aceasta nu este o soluţie potrivită. Spitalele vor face asemenea teste în mod curent, fără autorizaţia părinţilor. Apoi, pe măsură ce terapia genetică avansează, nici un cuplu nu ar dori să-şi asume riscul ignorării unei eventuale boli a fătului, care ar putea fi detectată şi vindecată. Problema este că adesea diagnosticul nu duce la descoperirea unui remediu efectiv. În timp ce asemena boli sunt detectabile în uter, chirurgia genetică şi terapiile adiacente sunt încă la început. De aceea, pentru mame sau pentru cuplu se pune problema grea a avortării.

Pericolul real al practicării diagnosticării genetice este, o spunem din nou, o pantă alunecoasă. Mulţi critici s-au referit la ea ca la o „misiune de căutare şi distrugere", cu scopul de a elimina vieţi ce ar reprezenta o povară. Lupta pentru „fericire" personală din societatea americană a obligat nobila artă a medicinei să folosească mult din talentul său în slujba chirurgiei estetice şi a obţinerii medicamentelor pentru dobândirea liniştii mentale. Într-un asemenea mediu, diagnosticarea în scopul avortării feţilor cu defecte genetice a degenerat într-o diagnosticare pentru eliminarea copiilor cu defecte mai mici, ca nanismul sau defectele legate de inversiunile sexuale. Există vreun motiv să aşteptăm ca practicarea amniocentezei, a biopsiei corionice sau a unor teste similare să fie guvernată de principii morale ce vor împiedica diagnosticarea genetică să devină principala armă în „noua eugenie"? Întrebarea cheie este cea pusă de către George Will: dorim cu adevărat o lume în care să nu existe copii cu sindrom Down, o lume în care fiecare om să fie înalt de 2 metri şi să facă sport? Am devenit atât de orbi, atât de atraşi de realizările fizice într-o lume saturată sportiv, încât nu putem vedea frumuseţea şi valoarea personală care radiază din persoanele handicapate, persoane

ce au luptat curajos cu condiția lor, moral dacă nu fizic, ieșind victorioase? Oare singura noastră reacție față de aceste icoane vii este dorința de a le avorta? Tot mai mult și mai îngrijorător trebuie să recunoaștem că da.

Această atmosferă impune o povară specială pe umerii slujitorilor Bisericii Ortodoxe, care predică despre sacralitatea vieții umane și condamnă soluția finală a unei sarcini nedorite care este avortul. Din experiența preoților ortodocși reiese că decizia de a avorta se ia înainte de a fi consultat preotul, de vreme ce se știe că acesta va da un sfat de principiu, împotriva avortului. Cum spun preoții noștri: „Este mai ușor să obții iertarea decât permisiunea".

Acestea fiind spuse, este important de accentuat faptul că adevăratul creștinism înseamnă libertate personală – libertate în duh – ce pune responsabilitatea oricărei decizii de a întrerupe o sarcină în primul rând pe seama mamei. La fel ca și copilul pe care îl poartă, ea este o persoană cu drepturile sale și trebuie să lucreze la mântuirea ei și să-și poarte povara înaintea Domnului, în totală dependență de harul Său și de mila iertătoare. De aceea eticienii, preoții și alți membrii ai Bisericii, pot sfătui dar nu condamna, pot îndemna, dar nu impune. Bărbații pot cu greu să-și imagineze singurătatea și supărarea prin care trec atâtea femei când ajung să ia decizia tragică de a avorta. Fiecare este o mamă, de la concepția copilului și nu de la nașterea lui. Așa cum spune titlul cărții lui Reardon, acea decizie privind moartea face din ea o „femeie avortată". Când se pune capăt vieții pe care o poartă în pântece, moare o parte din ea însăși, iar suferința rezultată este profundă și îndelungată.[39]

În timp ce noi vorbim cu ironie și mânie împotriva avorturilor făcute în masă ce se petrec în fiecare an, grave rămân exact acele momente dificile, sfâșietoare din viața femeii, pe care niciodată nu și le-a dorit, niciodată nu le-a căutat, indiferent de circumstanțele în care a rămas însărcinată. În loc să vorbim cu ușurință și să o criticăm sau să

[39] Pentru a înțelege mai bine nevoile femeilor ce rămân însărcinate fără să dorească acest lucru, vezi Frederica Mathewes-Green, *Real choices. Offering Practical, Life-Affirming Alternatives to Abortion* (Sisters, OR: Multnomah Books, 1994).

o condamnăm, ea are nevoie – și merită – înțelegerea noastră, dragostea noastră și sprijinul nostru efectiv.

O atitudine binevenită, care afirma această nevoie, a apărut în noiembrie 1990, în *Greek Orthodox Observer* (Observatorul Ortodox Grec). Într-un articol intitulat *O abordare pastorală a avortului*, Părintele Dr. Athanasios Demos a prezentat câteva gânduri despre grija pastorală ce ar trebui purtată femeilor care au avortat în mod repetat:

• „În cazuri în care avortul a avut loc, am descoperit situații de felul următor: necăsătorită, departe de casă, fiindu-i frica să se destăinuie prietenilor, familiei, pentru a nu fi respinsă; amenințată sau speriată de către soț sau de neputința psihologică de a face față acestei noi responsabilități, plus o sumedenie de alte motive care au contribuit la decizia de a avorta fetusul. Adevărata problemă este de a face cunoscut femeilor că Biserica este întotdeauna gata, în caz de nevoie, să le încurajeze, să le călăuzească, să le ajute, oricare ar fi momentele grele prin care ar trece. Biserica condamnă păcatul, dar nu pe păcătos. Biserica noastră este una prin excelență a iertării dumnezieşti. Așa că de ce să nu ne concentrăm pentru a crea programe în comunitatea noastră, care să-i învețe pe toți oamenii despre sfințenia vieții, să asigure motivație ca femeia să vină pentru a fi ajutată, fără teama că va fi judecată sau condamnată ?

• Putem găsi familii bune pentru acești copii nenăscuți. Putem să le oferim acestor femei – care cred, în disperarea lor, că există doar o singură cale de rezolvare – sfat și călăuzire, confort și înțelegere. Și nu putem uita de responsabilitatea bărbatului. El este la fel de responsabil ca și femeia. Compasiunea și înțelegerea lui sunt cruciale în oferta sa de a o sprijini în acele momente de mare nevoie. Deci, să nu ne concentrăm asupra tragediei ce a avut loc ci, mai degrabă, asupra modului în care să prevenim avortul... Ținta noastră ar trebui să fie educarea și sprijinul necesar, care vor conduce la prevenire. Iar dacă avortul s-a întâmplat, atunci ținta să fie oferirea compasiunii, a mângâierii necesare care duce la iertare".

Într-o civilizație atât de confuză și hedonistă ca a noastră, creștinii ortodocși trebuie să vorbească și să acționeze împotriva distrugerii legalizate a vieților nenăscute. Acelora care afirmă că „nu putem legifera moralitatea", le vom răspunde că *orice lege,* într-un fel sau

altul, legiferează moralitatea, de vreme ce încearcă să modeleze comportamentul uman. Tăcerea și inactivitatea noastră nu vor fi decât o aprobare tacită a unor legi și practici imorale, care amenință stabilitatea socială[40].

Pe de altă parte, refuzul nostru de a distinge între păcat și păcătos încalcă un principiu fundamental al învățăturii lui Hristos. E important să amintim că femeia prinsă în adulter (*Ioan* 8) ar fi fost ucisă cu pietre dacă Domnul Iisus nu ar fi intervenit. El nu numai că a salvat-o de la o moartea prescrisă în legea mozaică (*Levitic* 20, 10; *Deuteronom* 22, 22), dar a și asigurat-o – în numele Dumnezeului lui Moise – că El Însuși nu o condamnă. O dată ce a auzit acest lucru, ea a fost pregătită să asculte porunca: „Du-te și nu mai păcătui." Judecarea și condamnarea nu pot vindeca un avort, precum nu pot vindeca un act de adulter. Este nevoie de vindecare bazată pe căința adâncă și durabilă. Totuși, vindecarea reală va avea loc numai acolo unde persoana – în cazul nostru femeia care a luat decizia disperată și tragică de a avorta – este primită de către Biserică cu iertare, dragoste, respect și grijă pastorală.

Tehnologiile de reproducere asistată

Este o ironie faptul că, în timp ce milioane de copii sunt avortați în fiecare an, milioane de dolari sunt cheltuiți pentru dezvoltarea tehnicilor de asistare medicală a procesului de reproducere. Noile

[40] În comunicarea sa din 18 ianuarie 1998 despre „Duminica sacralității vieții", Mitropolitul Theodosius al Bisericii Ortodoxe din America, a subliniat faptul că avortul trebuie să fie considerat din perspectivă teologică și spirituală, dar și din perspectivă morală sau politică: « nu este de ajuns să arătăm deficiențele legislației actuale privind avortul, sau să deplângem decăderea morală a timpurilor noastre. Nu este suficient să legiferăm moralitatea. Biserica trebuie să se străduiască, în „adevăr și dragoste", să facă apel la conștiința umană, miezul existenței umane, care în final transcende toate platformele politice și ideologice. Noi nu trebuie să căutăm doar a schimba legile omenești, ci și să transformăm inimile oamenilor. Propovăduind Vestea cea Bună a Evangheliei lui Hristos, trebuie să luptăm pentru a vindeca o comunitate divizată ».

tehnologii ridică, în modul cel mai serios, problema limitelor ce trebuie fixate în crearea artificială a vieții umane.

Creați după chipul lui Dumnezeu, bărbatul și femeia au primit porunca de a crește și a se înmulți (*Facerea* 1, 28). Potrivit teologiei morale romano-catolice, bazată pe teoria legii naturale, numai mijloacele „naturale" pot fi folosite pentru a provoca o sarcină sau pentru a naște un copil. Prin urmare, „Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation" (*Donum Vitae*)[41] condamnă fără echivoc tehnici precum inseminarea artificială, fertilizarea *in vitro* sau sarcina surogat, afirmând că orice act de procreare făcut cu alte mijloace decât cele „naturale" trebuie privit ca „ilicit" sau imoral.[42] Problema care ne interesează este dacă Ortodoxia are același punct de vedere. Tehnologiile moderne pentru procreare reprezintă un rău? Sunt ele acceptabile atunci când concepția nu se poate realiza prin relații intime obișnuite, cum ar fi cazul sterilității?

Ca și în cazul avortului, problema procreării asistate trebuie privită într-o dublă perspectivă: tradiția Bisericii și circumstanțele particulare ale unui cuplu. Sfânta Scriptură și cea mai mare parte a tradiției ortodoxe afirmă că sexualitatea este bună în sine[43] și că Dumnezeu vrea ca fiecare cuplu să dea naștere unor copii. Dacă ritualul căsătoriei include cereri pentru un „pat neîntinat", el cere de asemenea ca Dumnezeu să dăruiască celor doi „bucuria nașterii de prunci". Totuși, aceeași rugăciune cere lui Dumnezeu să le dea „rodul pântecului, spre folos".

Această precizare, „spre folos", devine crucială pentru evaluarea mijloacelor de procreare asistate medical, întrucât imposibilitatea unui cuplu de a zămisli pe calea obișnuită poate fi înțeleasă în două moduri. Ea poate fi în primul rând un semn divin că „nu le este spre folos" să aibă copii, aceasta însemnând fie că vor apela la adopție, fie că vor duce o viață fără copii. Pe de altă parte, imposibilitatea de a avea copii

[41] Traducerea engleză publicată de Daughters of St. Paul, Boston, 1987.

[42] Reprezentanții teologiei morale catolice au dreptate când vorbesc despre „procreare" mai degrabă decât despre „reproducere". Termenul de „reproducere" sugerează că actul acesta este pur biologic, fără legătură cu creația lui Dumnezeu.

[43] Vezi analiza acestui subiect, în cap. 2.

poate fi înțeleasă ca un fel de boală: o slăbiciune a trupului pe care noile terapii medicale o pot vindeca. În acest caz, ar părea potrivit ca respectivul cuplu să se gândească la posibilitatea mijloacelor de procreare asistată. Pentru a face acest lucru, creștinii ortodocși trebuie să-l consulte înainte pe duhovnic, într-un efort serios și sincer de a înțelege voia lui Dumnezeu, pregătiți să accepte atât refuzul divin, cât și darul Său pentru ei, de a avea un copil. Totuși, pentru ca părintele duhovnicesc să ghideze cuplul într-un mod eficace, el trebuie să fie informat asupra tehnicilor care există și a consecințelor fizice și spirituale pentru viața cuplului și a copiilor pe care îi așteaptă.

În orice caz, pentru a respecta principiul creștin al grijii pentru viața umană, sunt anumite limite care trebuie acceptate atât de către cuplu, cât și de către preot. Dacă diferitele metode de procreare asistată par neutre din punct de vedere etic și, prin urmare, la fel de potrivite dintr-o perspectivă seculară, acesta nu poate fi și punctul de vedere al Bisericii. Există de pildă o mare diferență între inseminarea artificială cu sperma soțului (IAS) și înseminarea care folosește sperma unei terțe părți (donator) (IAD).

La fel, fertilizarea *in vitro* nu poate fi moral acceptată dacă ea creează „extra-embrioni" care sunt distruși sau folosiți pentru experimente medicale ori exploatați comercial. Aceasta se datorează faptului că – așa cum am arătat în capitolul 3 – viața umană există din momentul concepției. Întrucât orice embrion posedă toate calitățile necesare pentru a deveni o ființă umană adultă, nu există nici un moment după zămislire, în care embrionul poate fi considerat subiect pentru experimente sau alte proceduri care nu sunt permise în cazul unui copil născut.

În privința „maternității surogat", faptul că apare o a treia persoană în procesul zămislirii, o face de neacceptat din punct de vedere ortodox. În ambele cazuri, expresia „uter de închiriat" arată că până și în concepția secularizată, există îndoieli față de moralitatea acestor proceduri.

Speranța tehnologiilor reproductive o constituie capacitatea lor de a oferi un vlăstar cuplurilor care doresc cu adevărat să crească propriul lor copil. (Atunci când copii adoptați sunt primiți și crescuți cu dragoste și afecțiune, ei devin desigur copiii lor, la fel ca și cei care poartă ADN-ul părinților. Legătura între părinte și copil depinde mai

puțin de structura genetică, cât de dragoste, afecțiune și experiență spirituală). Biserica Ortodoxă trebuie să se așeze într-o perspectivă teologică ce-L recunoaște pe Dumnezeu ca și Creator și Domn al vieții.

Cei care recunosc suveranitatea lui Dumnezeu asupra întregului proces al procreării, vor avea convingeri clare asupra sarcinii neașteptate. Dacă fiecare act sexual nu trebuie să aibă ca principal scop concepția, totuși cuplul este chemat să rămână permanent pregătit la posibilitatea creării unei noi vieți și să o întâmpine cu bucurie și mulțumire. Încă o dată, avortul folosit ca mijloc de contracepție este tentativă de crimă și trebuie condamnat ca atare. În cealaltă extremă, folosirea gameților donați sau a uterelor surogat constituie o violare a integrității unirii conjugale și a drepturilor copilului la o viață în cadrul familiei sale naturale.

Date fiind aceste limite, ar putea fi potrivit ca un cuplu să apeleze la anumite proceduri, cum ar fi înseminarea artificială și chiar fertilizarea *in vitro* (în condițiile arătate mai jos), pentru a da naștere unor copii cu aceeași moștenire genetică. Preotul va trebui totuși să îndemne cuplul să ia în calcul și adopția ca o alternativă.[44] Pe de altă parte, folosirea acestor tehnici trebuie acceptată atât de către soț, cât și de către soție. Mai presus de toate, pentru a ști dacă asemenea proceduri sunt sau nu potrivite într-o anumită situație, e nevoie de un anumit grad de discernământ spiritual, care este rodul rugăciunii și al răbdării.

Oricare ar fi avantajele și posibilele binefaceri ale tehnologiilor reproductive de azi, pericolul abuzurilor este mult mai mare. Nu mai e un secret că sunt folosiți zilnic embrioni umani în experimente științifice sau pentru scopuri pur comerciale. Aceste experimente reprezintă o violare a drepturilor și demnității conceptus-ului și ar

[44] Aproape 200. 000 de copii sunt găzduiți în familii în SUA și majoritatea sunt candidați pentru adopție. Complicațiile birocratice au dus la adoptarea copiilor din alte țări. Împotriva stereotipurilor, studii recente au arătat că cei adoptați de părinți dintr-o altă rasă, se integrează bine în noua lor familie și în mediul rasial al părinților adoptivi. De la amvon și în piețe, vocile creștine trebuie să fie făcute auzite împotriva obstacolelor nejustificate ce există în calea adopțiilor în SUA, ca și împotriva rasismului care sau favorizează sau descurajează adopția copiilor, după trecutul lor rasial și etnic.

trebui ferm combătute de către vocea Bisericii. Principiul separării Bisericii de Stat nu mai este valabil când în joc se află viața umană. În timp ce acte de protest violent, precum bombardarea clinicilor specializate în avort sau asasinarea celor care avortează, nu pot fi justificate moral, într-o societate democratică avem posibilitatea și obligația de a folosi toate mijloacele pentru a-i aduce și convinge pe credincioșii noștri, precum și pe legislatori și publicul larg, să accepte principiile fundamentale ale demnității și libertății umane, chiar și cu privire la cei nenăscuți. Încă o dată, vocea Bisericii trebuie să se facă auzită. Dar ea poate fi auzită doar dacă creștinii vorbesc, într-un cuget și cu o inimă, în consonanță cu credința și teologia lor.

Cum vom aborda atunci diferitele forme de procreare asistată medical din zilele noastre? Orice asemenea abordare trebuie fundamentată pe anumite presupoziții pe care le-am amintit mai devreme: caracterul sacru al vieții umane de la începutul ei, libertatea și responsabilitatea persoanelor (a părinților, în acest caz) de a decide ele însele în fața lui Dumnezeu. Prin urmare, considerațiile care urmează nu trebuie privite ca normative. Ele reprezintă părerile mele personale privind probleme neclarificate încă deplin de către autoritățile ecleziale ortodoxe.

AIH, numită și „inseminare intrauterină" (IUI) este o procedură relativ simplă și necostisitoare, care constă în introducerea spermei soțului direct în uterul soției. Ea este de folos mai ales în cazul soților care nu pot ejacula sau atunci când mobilitatea este prea redusă pentru a garanta o penetrare cu succes în cavitatea uterină și apoi în trompele uterine. Sperma este de regulă procurată prin masturbare, care ridică pentru unii o problemă morală pe care am discutat-o în capitolul 2. Totuși, întrucât scopul este de a obține sămânța pentru procreare, nu există obiecții morale serioase în această problemă (chiar dacă această concluzie nu va fi probabil împărtășită de către cei care cred că masturbarea este un rău în sine). Este posibilă, de asemenea, extragerea spermei din epididim prin operație, dar aceasta pare o procedură complicată și riscantă atunci când nu există motive medicale pentru a apela la ea.

S-a afirmat că AID (folosirea spermei unui donator) este acceptabilă din punct de vedere moral dacă soțul nu poate produce sămânța, sau acolo unde există pericolul unor boli ereditare masculine, precum boala Tay-Sachs sau Huntington's chorea. Am arătat clar mai înainte: *nu este de acceptat o a treia parte în procesul procreării*. În cazul riscului unor boli ereditare, cuplul ar trebui să evite concepția și să ia în considerare adopția. Nici cazurile de azoospermie (imposibilitatea bărbatului de a produce spermatozoizi) nu sunt o justificare pentru opțiunea AID. Încă o dată, în ciuda impedimentelor birocratice și a lipsei legăturii genetice cu copilul, cuplurile care-și doresc copii își vor împlini rolul de părinți prin adopție.

Tehnicile recente de recoltare a spermei de la pacienți muribunzi sau deja morți a dat naștere la fenomenul „concepției post-mortem". După moartea soțului se face inseminarea artificială a soției, cu sperma acestuia, înghețată anterior. Dincolo de faptul că un copil trebuie crescut de doi părinți, un tată și o mamă, mai este o obiecție la această procedură care se referă la însuși sensul purtării de copii. Este moral ca o femeie să conceapă independent de un act conjugal de dragoste? O abordare din perspectiva „teologiei naturale" ar răspunde cu siguranță negativ: actul conjugal trebuie împlinit de către două persoane în viață. Pe de altă parte, s-ar putea afirma că acordul cuplului privind această procedură în iminența morții soțului este o mărturie evidentă a faptului că zămislirea constituie un „act al iubirii" și că trebuie înțeleasă o femeie care dorește ca soțul ei să „trăiască" prin urmașul său, chiar dacă aceasta înseamnă să conceapă copilul după moartea soțului.

Opinia mea este că această procedură este inacceptabilă moral. Pentru a respecta „sacralitatea" vieții, este necesar ca transmiterea vieții să se realizeze prin unirea a două persoane într-un „singur trup", legate printr-o „căsătorie monogamă, heterosexuală și binecuvântată". Acest lucru nu se referă numai la inseminare (și prin urmare nu exclude a priori folosirea IAS). Este nevoie de iubirea reciprocă a doi părinți care să-și crească împreună copilul. În cazul în care soțul moare în timpul sarcinii soției, copilul va fi desigur născut și crescut de către mama sa. În acest caz, spre deosebire de concepția post-mortem, sarcina este rezultatul unei uniri conjugale reale între soț și soție.

O procedură mult mai dificil de evaluat este fertilizarea *in vitro* cu transfer de embrion (FIV-TE). Tehnica a fost concepută inițial pentru a facilita zămislirea în cazul femeilor cu disfuncții ale trompei uterine. Ea s-a dovedit eficace și în cazurile de „infertilitate inexplicabilă" la soție și infertilitate la bărbat. Un ciclu tipic FIV include

hiperstimularea ovarelor, recuperarea oocitelor, colectarea spermei, fertilizarea şi cultivarea embrionilor şi, în fine, transferul de embrioni. Costul mediu obişnuit al unui ciclu este de 6000-10000 $.

La începutul ciclului, ovarele femeii sunt „hiperstimulate" prin injectarea de gonadotropine pe o perioadă de aproximativ 10 zile. În loc să producă obişnuitul ovul în timpul ciclului ei lunar, femeia va produce mai mulţi. Aceste ovule pot fi recuperate prin laparoscopie (cu anestezie generală) sau prin recenta procedură de „aspirare transvaginală", cu ajutorul ultrasunetelor. Dintr-o mostră de spermă se separă spermatozoizii de fluidul seminal, pentru a fi apoi incubaţi şi trataţi pentru a spori şansele de fertilizare. În jur de 100.000 de spermatozoizi sunt amestecaţi cu ovulele într-un vas de sticlă şi se păstrează la temperatura de 37 °C. După 24 de ore, dacă fertilizarea s-a produs, se aleg de regulă zigoţii cei mai viabili pentru transfer (TE), iar restul sunt îngheţaţi. Cei destinaţi implantării sunt păstraţi încă 24 de ore până ce ajung la stadiul de 4-8 al diferenţierii celulare. Femeia primeşte estrogen şi progesteron care ajută la succesul implantării. După 48 de ore, embrionii pregătiţi sunt transferaţi în cavitatea uterină printr-un cateter introdus în cervix. De obicei, sunt transferaţi trei embrioni, iar unul sau doi se prind de endometru într-o săptămână după fertilizare. Un test al sarcinii făcut după două săptămâni arată dacă procedura a reuşit. Rata succesului este în jur de 18 %. Embrionii rămaşi pot fi îngheţaţi pentru o utilizare ulterioară (crioprezervare) prin deshidratare şi păstrare în nitrogen lichid la -196 °C.

Proceduri asemănătoare sunt TIFG (transfer intrafalopian de gameţi) şi TIFZ (transfer intrafalopian de zigot). Prima este apropiată de IA, în care gameţii sunt recuperaţi şi pregătiţi ca şi în cazul FIV, dar înainte de fertilizare ei sunt transferaţi în trompele uterine, unde are loc concepţia *in vivo*. Pe de altă parte, TIFZ implică transferul zigotului într-o trompă uterină după cel puţin 24 de ore de cultivare *in vitro*. Şansele de succes sunt mai mari decât în cazul TIFG, mai ales dacă embrionul a fost cultivat cu 48 de ore înainte de transfer. Numită TTE (transfer tubar de embrion) această ultimă procedură este identică cu FIV, cu excepţia aşezării embrionului transferat.

Se pare că TIFG nu ridică obiecţii morale în plus faţă de înseminarea artificială tradiţională. Totuşi, ca şi în cazul IA (când

spermatozoizii sunt introduşi direct în cavitatea uterină), procedura este acceptabilă moral numai dacă sperma aparţine soţului.

O procedură dezvoltată în 1994 părea să ofere o soluţie problemei extra-embrionilor. Numită injectare intracitoplasmică de spermatozoid (IICS), ea implică injectarea unui singur spermatozoid – sau fragment de spermatozoid, respectiv capul care conţine nucleul – într-un ovul cu ajutorul unei pipete microscopice şi a unui ac (IICS). Ovulul este susţinut de pipetă iar spermatozoidul este injectat printr-un ac ce pătrunde prin membrana oului, în citoplasma din jurul nucleului.[45] Dezvoltată pentru a depăşi problemele de infertilitate masculină, IICS a reuşit de asemenea fertilizarea asistată medical fără producerea unui surplus de zigoţi care ar trebui lepădaţi, îngheţaţi sau folosiţi în alt fel.

Totuşi, pericolele pe care le implică această procedură sunt serioase şi trebuie luate în calcul. Cea mai gravă problemă este legată de selectarea spermatozoidului care va fi folosit pentru a fertiliza ovulul. În prezent este imposibil de determinat toate defectele cromozomice pe care le-ar putea avea un anumit spermatozoid. Într-un act sexual normal, sau chiar în cazul IA, există un dram de „hazard" – sau, mai exact, o intenţie divină – care joacă un rol crucial în zămislire. Chiar şi dintr-un punct de vedere pur secular, se recunoaşte faptul că doar cel mai puternic, cel mai „potrivit" spermatozoid poate întreprinde călătoria până la locul fertilizării. (Totuşi, „potrivit" se referă doar la mobilitatea spermatozoizilor; nu este vorba deci de lipsa oricărui defect genetic al spermatozoidului respectiv). Din milioane de spermatozoizi dintr-o ejaculare, unul singur va ajunge la destinaţie şi va penetra *zona pellucida* pentru a începe procesul de fertilizare. Ortodoxia afirmă clar că nu există ceea ce se numeşte „hazard", că „toate (întâmplările neprevăzute) sunt trimise de Tine, Doamne" şi că „Tu eşti Stăpânul a toate".[46] Selecţia unui spermatozoid va fi înţeleasă deci nu ca o întâmplare, ci ca un exemplu de sinergie divino-umană. Pe

---

[45] Fotografii detaliate ale procedurii, realizate de Centrul de Fertilitate Avansată din Chicago pot fi găsite pe Internet: www.advancedfertility.com/icsiimag.htm.

[45] Rugăciunea de dimineaţă atribuită Sfântului Filaret al Moscovei sau călugărilor de la Mănăstirea Optina.

scurt, selectarea gameților în orice zămislire umană poate și trebuie să fie făcută de către Dumnezeu Însuși.

Afirmația că Dumnezeu lucrează la cel mai personal și intim nivel al existenței umane este fundamentală pentru teologia ortodoxă. Întregul proces al zămislirii umane constituie astfel o „taină" a harului sacramental, unde intervenția divină este elementul principal. Prin urmare, IICS cu selectarea făcută după criterii strict biologice, pare să prezinte o problemă morală majoră, de vreme ce elimină sau cel puțin atinge „taina divină" privind selectarea gameților. Desigur, o asemenea poziție ar putea respinge orice formă de tehnologie reproductivă asistată, precum și selectarea genetică. Obiecția principală în cazul IICS – din perspectiva religioasă sau seculară – rămâne imposibilitatea de a determina dacă spermatozoidul selectat conține defecte genetice grave. În cazul actului sexual normal, un spermatozoid imperfect fertilizează adesea un ovul și provoacă fie lepădarea sarcinii, fie un copil „anormal" genetic. Dar o conștiință ortodoxă va atribui acest fapt iconomiei divine și nu întâmplării, oricum am explica suferința pe care o implică. Anomaliile genetice care apar *in vivo* prezintă astfel o greutate morală diferită de cele produse de inventivitatea umană ce calcă greșit.

Puținele luări de poziție ortodoxe referitoare la „tehnologiile reproductive asistate" (TRA) se concentrează mai ales asupra problemei extra-embrionilor. Dacă problema poate fi rezolvată prin IICS sau prin limitarea numărului fertilizărilor, ce obiecții mai rămân în cazul procedurilor FIV, TIFG, TIFZ ?

Dr. Jacques Testart, „părintele francez al procedeului FIV", a avertizat în 1986 asupra pericolelor deschiderii cutiei Pandorei a procreării asistate.[47] Printre scenariile bizare pe care le-a imaginat (unele dintre ele realizate în anii ce-au urmat) sunt și următoarele:

1. fertilizarea unui ovul feminin de către ovulul altei femei, în cazul a două lesbiene care vor să aibă propriul copil fără o intervenție masculină, proces posibil prin contopirea *in vitro* a doi gameți feminini (realizat încă în 1977 cu ovulele unor șoareci);
2. fertilizarea ovulului unei femei prin sperma unui donator care ar activa mitoza și ar fi imediat înlăturat („ginogeneza" ar apărea în timp ce diviziunea ar fi oprită, permițând nucleului să ajungă la stadiul diploid de 46 cromozomi);
3. clonarea, practicată deja în agricultură și creșterea animalelor (implicațiile lor asupra reproducerii umane le vom discuta în secțiunea următoare).

[47] *L'Oeuf Transparent,* Paris: Flammarion, 1986, p. 135-144, « Les perversions de la FIVÈTE ».

Vom adăuga la acestea practici precum cea numită eufemistic „reducția fetală". Datorită costului și a dificultății procedurii, mai multe ovule sunt la un moment dat recuperate într-un ciclu FIV, în timp ce câțiva embrioni sunt fertilizați și apoi transferați în uterul mamă. Dacă se implantează mai mult de unul sau doi embrioni, provocând o sarcină multiplă, unul sau mai mulți vor fi uciși prin injectarea unor soluții letale. Scopul este de a oferi copiilor rămași o șansă mai mare de supraviețuire pe perioada gestației. (În aprilie 1988, *New England Journal of Medicine* avertiza că reducția selectivă poate provoca lepădarea spontană a tuturor fetușilor). De vreme ce „reducția" merge adesea bine în stadiul fetal, ea nu este un simplu „avort terapeutic". Ea este mult mai aproape de infanticid.

Dată fiind frecvența practicilor de înghețare a extra-embrionilor, vor mai apărea cu siguranță cazuri ca și cel larg mediatizat în 1983. Un cuplu american, Mario și Elsa Rios a călătorit în Melbourne, Australia, unde mai multe ovule ale Elsei au fost fertilizate prin IAD (sperma unui donator). Au fost selectați trei „pre-embrioni", unul pentru transferul în uter, iar ceilalți doi pentru criopreservare în caz că primul nu se implantează. După 10 zile, embrionul transferat a fost avortat spontan. În primăvara lui '83, înaintea de a se încerca transferarea celorlalți doi embrioni, cuplul a murit într-un accident aviatic în America de Sud. Problema era ce să se facă cu embrionii rămași, de vreme ce familia fusese foarte bogată, ridicându-se problema moștenirii. Între timp, au avut loc întâmplări similare, care au ridicat aceeași dilemă. Familiile implicate, împreună cu eticieni și medici, au fost sfâșiate de această dilemă: să distrugă embrionii (sau să-i lase să se deterioreze și să moară), ori să-i ofere unei mame-surogat. Mare parte din neputința de a lua o decizie se datorează unei temeri: aceea că

acțiunea în instanță va duce la concluzia că refuzul de a da naștere copiilor – cu scopul de a beneficia de moștenirea lor – constituie o violare a drepturilor acestora.

Putem aminti și erorile ce pot să apară în cazul FIV. În decembrie 1993, un cuplu olandez blond, cu ochi albaștri, a dat naștere la doi băieți, unul era alb, iar celălalt de culoare. Clinica în cauză (Spitalul Universitar din Utrecht) ar fi arătat că s-a produs o inseminare accidentală cu sperma unui alt bărbat, originar din Aruba, pe lângă fertilizarea realizată cu sperma soțului. Cei implicați pretindeau că un tehnician a folosit o pipetă contaminată pentru a introduce sperma în *cutia petri*. De vreme ce pipetele se folosesc o singură dată, criticile au concluzionat că respectiva clinică a făcut un experiment intenționat.[48]

Se pare că mult mai serioase sunt manipulările intenționate în cazul FIV, care ridică de asemenea importante obiecții morale. Putem da exemplul unei femei de 63 de ani, Arceli Keh care, în noiembrie 1997, a născut un copil după menopauză, sau cel al fetiței Jaycee, „copilul" lui John și al Luannei Buzzanca, conceput cu sperma și ovulul unor donatori anonimi și născut de Pamela Snell, o mamă surogat. Se pune următoarea problemă: al cui este copilul? În 1997, un judecător din California a declarat că „în fața legii, Jaycee efectiv nu are părinți". John a intentat divorț cu o lună înainte de naștere și a negat orice responsabilitate în creșterea fetiței, iar Luanne nu avea drepturi legale mai mari decât mama surogat. Singura legătură genetică a copilului era cu doi donatori de gameți anonimi.[49]

Situația devine oarecum absurdă pe măsură ce tehnologia ne duce la scenariul descris în vechiul cântec popular: „Sunt propriul meu bunic!" În urmă cu un deceniu, o femeie sud-africană era mamă surogat pentru propria sa fată, care fusese născută fără uter. Ovulul fetei a fost fertilizat de sperma soțului ei, transferat apoi în uterul viitoarei bunici. Deși fiica și soțul acesteia au apărut ca părinți pe certificatul de naștere al copilului lor, iar mama nu a făcut decât să pună la dispoziție uterul, aceasta din urmă este în același timp bunica și „mama" copilului. În S.U.A., prima „mama surogat" (MS) a fiicei sale

[48] *New York Times* "International", 28 iunie 1995.

[49] *Newsweek*, 2 februarie 1998, p. 68.

a fost Arlette Schweitzer (42 ani). În 12 octombrie 1991, ea a născut prin cezariană propriii nepoți, un băiat și o fată.[50]

Acceptând să fie mame surogat, aceste femei au făcut ceea ce s-ar numi, într-un anume sens, un veritabil act de caritate (de vreme ce nu era nici o sumă de bani în joc, contrar situațiilor MS obișnuite). Dar ce i se va spune copilului născut în asemenea circumstanțe? Identitatea personală se stabilește în cadrul relațiilor familiale. Vor trăi oare acești copii până la urmă o „criză de identitate" din cauza lipsei unei descendențe sau relații clare cu unul sau altul din membrii familiei? Care va fi impactul asupra celui care este atât copilul mamei sale, cât și al bunicii? Cum i se va explica copilului, sau cum va putea explica copilul profesorilor și altor copii această situație, fără să devină ținta unor glume usturătoare? Oricare ar fi calea aleasă de către familie pentru rezolvarea problemei, cei care au apelat la mamele surogat afirmă că sunt sfâșiați între dorința de a păstra discreția și cea de a divulga adevărul. Ce este, într-adevăr, mai bine pentru copil? Cu siguranță, evitarea situației ca atare.

Extra-embrionii, selecția întâmplătoare a unor gene anormale, maternitatea surogat, forme anormale („unisex") de procreare, manipularea embrionilor pentru clonare sau alte experimente, conceperea unor copii pentru „părțile lor disponibile" (cazul fetei concepute în 1991 pentru a-i asigura surorii ei măduva osoasă), selecția sexuală și alte practici eugenice, toate acestea apar ca argumente împotriva manipulării gameților umani în afara uterului și, ca urmare, împotriva unor proceduri ca fertilizarea *in vitro*.

Totuși, este la fel de adevărat că multe cupluri acceptă cu bucurie fertilizarea *in vitro*. Pe de altă parte, este clar că s-au făcut importante progrese în privința vindecării anomaliilor genetice, datorită cercetărilor științifice cu celulele embrionare umane. Cum vom împăca aceste proceduri cu împotrivirea ortodoxă față de creare vieții *extra utero* și de folosire a gameților umani în scopuri de cercetare? Dr. Leon Sheean de la *Case Western University of Medicine*, a abordat ambele probleme într-o corespondență e-mail. Specialist în tehnologiile FIV și creștin ortodox practicant, Dr. Sheean se referă mai ales la două lucruri care merită atenția noastră. În primul rând, el este

[50] *New York Times* (13 octombrie 1991).

de acord cu cercetarea şi experimentele „pe celule în degenerare (gameţi umani) care nu se pot dezvolta normal (...) de vreme ce aceasta se aseamănă cu evaluarea ţesutului patologic". Acest răspuns pare rezonabil, dat fiind faptul că cercetările respective sunt importante pentru sănătatea umană şi că celulele nu îşi pot îndeplini funcţiile în mod normal, adică nu pot produce un embrion viabil.

În al doilea rând, el aduce în discuţie problema extra-embrionilor. În cazul în care vor fi fertilizate mai multe ovule decât vor fi transferate, trebuie luată o decizie privind surplusul de embrioni. Există situaţii în care mama nu îşi doreşte extra-embrionii. Dr. Sheean sugerează ca în astfel de cazuri, embrionii rămaşi să fie donaţi unui cuplu nefertil. Deşi aceasta ar viola principiul refuzului unei terţe părţi în procesul procreării, s-ar putea numi totuşi o adopţie a embrionului de către cea care-l va purta. În această lumină, embrionul are acelaşi statut moral ca şi un copil adoptat, cu avantajul că noii părinţi vor experimenta perioada de gestaţie şi naşterea copilului. Dacă concepţia ortodoxă preferă ca embrionii disponibili să nu fie creaţi de la început, pentru a reuşi în acelaşi timp să permită cuplurilor să apeleze la FIV şi pentru a evita distrugerea lor sau supunerea la proceduri imorale, donarea de extra-embrioni ar putea fi moral justificabilă: ea poate fi conformă voinţei divine.

Ajungem la următoarea concluzie: atunci când tehnologiile reproductive sunt de folos unui cuplu infertil, este rezonabil şi adecvat să li se exploreze potenţialul. Desigur, este regretabil că atâţia embrioni viabili au fost distruşi prin FIV şi prin proceduri asemănătoare. Dar acum când tehnologia este la îndemâna oricui şi există posibilităţi pentru a evita producerea „extra-embrionilor" sau pentru a-i adopta, probabil că nu comite un păcat cuplul care apelează la această procedură, atâta timp cât sunt luate anumite măsuri de precauţie şi sunt aplicate criteriile adecvate pentru a determina procedurile acceptabile din punct de vedere moral.

Încă o dată, pare să nu existe nici o obiecţie pentru IAS, date fiind uşurinţa şi siguranţa cu care se poate realiza. Cât despre FIV, cuplul trebuie să se asigure că nu vor fi creaţi extra-embrioni (sau numărul lor se va limita la posibilele donaţii pentru „adopţie") şi că vor fi transferate un număr destul de mic de ouă fertilizate pentru a evita necesitatea „reducţiei fetale" în cazul în care se vor implanta toate. De

asemenea, părinţii trebuie să fie pregătiţi să accepte consecinţele unor defecte sau anomalii cauzate de procedură şi care vor influenţa viaţa lor şi a copilului lor.[51] În fine, părinţii – alături de comunitatea eclezială – vor întâmpina copilul astfel conceput cu aceeaşi afecţiune şi dragoste ca în cazul unei conceperi „naturale". Oricum, înainte de a apela la TRA (tehnologiile reproductive asistate), este deosebit de important ca părinţii, împreună cu prietenii şi povăţuitorii spirituali, să se adâncească în rugăciune, pentru a afla care este voia dumnezeiască în cazul lor, în actul tainic şi miraculos al procreării vieţii omeneşti.

Vom adăuga în continuare câteva consideraţii privind fenomenul atât de răspândit al lepădării de sarcină. Rugăciunile ortodoxe tradiţionale pentru o femeie care a suferit un avort spontan arată că ea este oarecum responsabilă pentru accident: „Pe roaba Ta aceasta (N), care astăzi a căzut în păcat de ucidere cu voie sau fără de voie, şi a lepădat pe cel zămislit într-însa, miluieşte-o după mare mila Ta şi iartă-i păcatele cele de voie şi fără de voie ... Şi prin mila Ta cea multă, o scoală pe ea, întărindu-i neputinciosul ei trup şi o ridică din patul în care zace. Că în păcate şi în nelegiuiri ne-am născut şi toţi suntem necuraţi înaintea Ta, Doamne ..." (se repetă apoi prima parte a rugăciunii). Datorită acestei accentuări repetate asupra vinovăţiei mamei, unii creştini ortodocşi – inclusiv episcopi – lucrează în prezent la o rescriere parţială a rugăciunilor tradiţionale. Scopul lor este de a păstra legătura (re)cunoscută între starea umană decăzută şi bolile fizice, evitând concluzia că mama este responsabilă moral pentru moartea şi „avortarea" copilului ei.

Astăzi ştim că realmente fiecare mamă fertilă suferă mai multe „mini-lepădări" de care nu este conştientă (Să ne reamintim că 50-70% din ovulele fertilizate sunt evacuate spontan înainte de implantare). Pe deasupra, de acum se cunoaşte complexitatea cauzelor pierderii sarcinii, care se referă de regulă la dezechilibrele chimice, disfuncţiile

[51] Aceasta nu este un fapt lipsit de importanţă. Date din Australia, Franţa şi din alte părţi, sugerează că, prin variatele tehnici de reproducere, sunt de 2 - 3 ori mai probabile bolile şi anomaliile fizice la copiii concepuţi prin aceste metode. Vezi articolul Cyntiei B. Cohen, "Give Me Children or I Shall Die! 'New Reproductive Technologies and Harm to Children", *Hasting Center Report* 26/2, martie - aprilie 1996, p. 19-27.

anatomice sau defectele genetice asupra cărora mama nu are nici un control. Cu foarte rare excepții, este total nepotrivit să-i fie imputate ca fapte păcătoase. S-a demonstrat de pildă că, indiferent de stresul sau regretul trăit de-a lungul unei sarcini, condiția mentală a unei femei nu poate provoca lepădarea. Lepădările care pot fi considerate un păcat, sunt de obicei rezultatul avorturilor provocate, precum și al alcoolismului sau al altor forme de toxicomanie.

Femeia care a suferit un avort spontan este cuprinsă adesea de un copleșitor sentiment de tristețe. Durerea ei trebuie acceptată și alinată prin cuvinte și gesturi de înțelegere, compasiune și dragoste, oferite de către familie și de către comunitatea parohială. Mai ales în cazurile în care mama și-a văzut sau chiar și-a ținut în brațe copilul mort, este potrivit ca părinții să dea un nume copilului și să ceară preotului să țină o slujbă panihidă modificată pentru cel plecat. (În acest sens, ar fi de un imens folos pastoral ca episcopii și comisiile liturgice să creeze o slujbă pentru copiii lepădați). Astfel, părinții – alături de întreaga Biserică – vor afirma că viața umană începe la concepție, că fetusul decedat este un „copil" în cel mai deplin sens și că ceea ce fac ei pentru el îl va ajuta să primească viața veșnică în comuniunea sfinților.

Ingineria genetică și procrearea: manipularea vieții umane

Dacă avortul și mijloacele de procreare asistată nu-i afectează direct pe cei care li se împotrivesc, nu același lucru se poate spune despre ingineria genetică (IG). Manipularea materialului genetic, al plantelor și animalelor sau al ființelor umane, implică consecințe biologice și sociale care au repercusiuni asupra tuturor. Dacă ne împotrivim avortului pentru că încalcă drepturile unei persoane nevinovate și îi distruge viața, atunci anumite forme de IG – mai ales noile tehnici de clonare – necesită un control mult mai atent, pentru că manipularea genetică nechibzuită, intenționată sau nu, poate avea consecințe dezastruoase pentru întreaga populație.

Înainte de a intra în detalii, vom defini câțiva termeni cheie. „Eugenia" desemnează în general știința care are ca scop îmbunătățirea materialului genetic uman, adică însăși natura umană, prin ajustarea

factorilor de mediu și a condiției umane în general.[52] „Terapia genetică" implică examinarea părinților în devenire pentru a se vedea dacă există pentru copiii lor riscul de a moșteni anumite defecte genetice, precum și intervenții prenatale și postnatale pentru corectarea acestor defecte. Scopul său este terapeutic și nu eugenic sau „inovațional", urmărind vindecarea unui defect, și nu sporirea unor caracteristici considerate dezirabile. „Ingineria genetică" implică manipularea materialului genetic (acidul dezoxiribonucleic sau ADN) din gameți sau embrion în scopuri terapeutice ori eugenice. Terapia genetică este astfel o ramură a ingineriei genetice.[53]

Organismul uman este compus din două tipuri de celule: celulele reproductive (gameții) și cele „somatice" sau ne-reproductive. Nucleul unei celule somatice normale conține 46 cromozomi (23 perechi). Celulele reproductive posedă 23 cromozomi, astfel încât unirea spermatozoidului cu ovulul produce o combinație de 46 cromozomi care este unică, cu excepția cazului unor gemeni. Fiecare cromozom conține aproximativ 100.000 de gene: segmente de ADN care determină codul genetic al caracteristicilor moștenite. Ingineria genetică este posibilă datorită faptului că, întocmai unei holograme, fiecare nucleu al unei celule somatice conține codul genetic al întregului organism. Prin tehnologia „ADN-ului recombinant" (ADNr) este posibilă schimbarea structurii genetice a unui organism prin introducerea unor gene străine, fie în mod direct prin procesul numit „transformare", fie prin transmiterea virală cunoscută sub numele de „transducție". Tehnologia numită de regulă *îmbinarea genelor*, deși

---

[52] Vezi Häring, *Ethics of Manipulation: Issues in Medicine, Behavior Control and Genetics,* New York: Seabury, 1975, p 173.

[53] Potrivit *Jurnalului Asociației Medicale Americane* vol. 220 (1972), 1356, „se poate considera că ingineria genetică cuprinde domeniul manipulării gameților și a fătului, în orice scop, începând cu concepția, prin alte metode decât unirea sexuală sau tratamentul bolii în uter." (citat din Häring, 174). Această definiție care include în cadrul ingineriei genetice forme asistate de procreare, cuprinzând fertilizarea *in vitro,* este prea largă. Expresia "inginerie genetică" ar trebui restrânsă la manipularea materialului genetic pentru scopul eliminării genelor anormale sau inserția altora, pentru a obține trăsăturile dorite.

limitată la bacterii și la unele plante, deschide calea spre manipularea genetică a oricărei forme de viață, inclusiv cea umană.[54]

Cu ajutorul unui aparat de analiză secvențială a genelor, realizat la Caltech (anunțat în iunie 1986), oamenii de știință au reușit să înceapă cartografierea compoziției genetice a întregului organism uman. Pe măsură ce avansează cunoașterea genomului uman, știm din ce în ce mai exact care este funcția fiecărei gene și unde sunt ele localizate în lanțurile de ADN. Dacă adăugăm mecanismul care „pornește și oprește genele", este posibilă deja efectuarea unor modificări selective importante ale materialului genetic, atât pe linia somatică, cât și pe cea reproductivă. Aceasta oferă însă oamenilor de știință puterea de a manipula viața umană la cel mai elementar nivel biologic al ei.[55]

Dacă modificarea genetică a celulelor somatice afectează doar anumite individualități, orice modificare a celulelor reproductive va fi moștenită de generațiile următoare. Consecințele spirituale și fizice ale unei asemenea manipulări sunt uluitoare. Ele explică de ce oameni activi precum Jeremy Rifkin condamnă toate formele de IG ca fiind imorale, întrucât sunt incontrolabile. Prin transformarea compoziției

[54] Cercetătorii au fost în stare - folosind tehnici de unire a lanțurilor genelor – să creeze combinații ca planta de tutun care strălucește în întuneric, introducând în ea material genetic de la licurici (*Time Magazine*, mai 4, 1987, p. 110).

[55] Pentru o introducere solidă și o evaluare a proiectului genomului uman de către un ortodox specialist în domeniu, vezi articolul lui Gayle E. Woloschak, "Bioethical Issues Raised By the Human Genome Initiative", *Synergia* 10/2 (aprilie 1996) (publicație a *Asociației Creștin Ortodoxă pentru Medicină, Psihologie și Religie* (OCAMPR), PO Box 958, Cambridge, MA 12238). Genomul uman cuprinde între 50.000 - 100.000 de gene cu o estimare de 3 miliarde de baze perechi. Cartografierea genelor (determinând locul în care se află pe segmentele de ADN – cunoscute la cromozomi) s-a realizat extrem de rapid și este aproape completă. Procesul dificil referitor la segmentarea genomului a început recent și, până în prezent, 3 % a fost efectuat. Pentru o strategie alternativă care a încercat să descopere procesul, vezi John Travis, "Another Human Genome Project. A Private Company's Plan Shocks the Genetics Community", *Science News* 153 (23 mai 1998), p. 334 - 335.

genetice a unui organism viu, inclusiv a unei ființe umane, am putea schimba însăși natura acestuia.[56]

Totuși, nu există nici un dubiu că în domeniul agriculturii și al producției de animale, ca și în medicină, IG a adus deja o binevenită revoluție de proporții extraordinare. În prezent oamenii de știință au reușit să realizeze plante care rezistă erbicidelor și continuă să îmbunătățească tehnici care să permită plantelor să-și producă propriile insecticide, îngrășăminte cu nitrogen și mecanisme de stopare a înghețului. Cu peste un deceniu în urmă au fost realizate enzime care dizolvă și consumă deșeurile industriale. Astăzi, „bioremedierea" – folosind microbi ca bacteriile și fungii pentru a înlătura preparatele chimice toxice – este un imens „eco-business" în întreaga lume. Prin fotosinteza genetică, oamenii de știință speră într-o nouă „revoluție verde" care va întâmpina nevoile unei populații mondiale în creștere, mai ales în țările în curs de dezvoltare.

Această binefacere este privită însă de mulți ca o nenorocire. Grupuri de cetățeni au blocat în California și în alte părți experimente care ar fi degajat în atmosferă noi tipuri de bacterii. Acolo unde au avut loc astfel de experimente, nu s-au detectat serioase efecte negative imediate. Totuși, au apărut de-a lungul anilor articole în diverse

[56] Laureat al Premiului Nobel, Hermann J. Muller a argumentat în anii '50 și '60 că ingineria genetică poate produce ființe umane superioare, sugerând că atitudini ca iubirea, altruismul pot fi programate genetic la un individ. Vezi articolul lui "Better Genes for Tomorrow" în *The Population Crisis and the use of World Resources* (The Hague: Dr. W. Junk, Pub., 1964), 315. Ideea greșită în acest comentariu, ca și în altele ale unor eticieni precum Joseph Fletcher (If it can be done, do it) – este că ei nu admit realitatea păcatului uman, elementul tragic moștenit în natura umană. Într-un articol publicat în 1967, eminentul teolog catolic Karl Rahner declară: „manipularea genetică este întruparea fricii unei persoane, frica de a se accepta pe sine însăși, și entitatea necunoscută pe care ea o constituie", pentru că ea este *predeterminată*. Acceptarea acestei hotărâri alienante a unei ființe vii, este și rămâne prin urmare o problemă fundamentală a omului în existența sa morală liberă". [*Theological Investigations*, vol. 9 (NY: Crossroad, 1981), 244ff; retipărit de către Lammers & Verhey (editori), *On Moral Medicine* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 384]. Discuția actuală despre etica ingineriei genetice se mișcă între aceiași poli: o naivitate utopică și un realism centrat pe Dumnezeu, privitor la semnificația ingineriei genetice în împlinirea potențialului uman.

publicații, care avertizează că oamenii de știință au ignorat adesea regulile privitoare la degajarea de bacterii și viruși transformați genetic. Unii au avertizat că prin IG se va restrânge diversitatea genetică prin producerea de specii uniforme în agricultură, slăbind astfel rezistența acestora la insecte sau la schimbările atmosferice. Alții s-au preocupat de consecințele imprevizibile și ireversibile ale recoltelor realizate genetic, hibridate cu alte varietăți, pentru a crea „super-plante" și alți hibrizi care pun în pericol stabilitatea ecologică.[57] Cu noile dezastre ecologice în creștere pe întregul glob (de pildă incendiile din Asia de Sud-Est și Florida – 1998, împreună cu diminuarea rapidă a stratului de ozon), profeții apocaliptici sunt în sfârșit luați în seamă.

Un progres similar, prezentând însă alte pericole, s-a făcut în cadrul producției de animale. IG poate ajusta greutatea, mărimea, puterea animalelor, calitatea cărnii etc. Tehnicile de clonare – care au avut succes în cazul broaștelor, șoarecilor și, se pare, al unui ponei – au făcut un salt major (în ce direcție ?) o dată cu conceperea și nașterea lui Dolly, oaia clonată probabil dintr-o celulă somatică de adult. Oamenii de știință scoțieni care au produs-o pe Dolly au admis că este posibil de fapt să fi fost clonată prin metoda tradițională, folosind o celulă embrionară. Totuși, experimentul s-a repetat cu clonarea unor șoareci din celule somatice de adult, iar tehnica pare aplicabilă și la alte specii. Oricare ar fi adevărul, materialul genetic uman este introdus în prezent în diverse animale pentru a produce medicamente și alte produse pe care clonarea le va face disponibile la scară mondială.

---

[57] Acest punct de vedere cu un comentariu articulat despre toată situația a fost făcut recent de Dr. Elizabeth Theokritoff, în corespondența personală din 11 mai 1998. Comentariile ei referitoare la manipularea genetică a plantelor și animalelor sunt esențial teologice: „Exceptând acolo unde ingineria genetică crește de fapt suferința făpturilor – ex. șoarecele făcut să devină predispus unor tumori – este foarte greu să citezi principii etice clare care sunt violate. Aș remarca faptul că limbajul folosit în ingineria genetică, acela al „creării" unui produs ce poate fi patentat, dovedește o alarmantă notă de mândrie și încredere personală a omului. Se pare că ne apropiem foarte periculos de o parodiere a actului creației lui Dumnezeu, „creând vieți", lucruri vii, după propriul nostru chip și numai pentru scopurile noastre personale".

Pericolul inerent acestui tip de manipulare este dublu: violarea demnității și integrității formelor de viață create și amestecul în procesul micro-evolutiv al selecției naturale care, ca și în cazul plantelor, poate micșora fondul genetic, cu consecințe nebănuite. Introducerea hormonilor umani de creștere în porci de exemplu, a produs o varietate mai săracă, dar una afectată de strabism și artrită. În timp ce creaturi mitologice precum fauni, sirene, centauri și alte himere rămân pe planșeta de desen a IG, în destule țări continuă combinarea materialului genetic uman cu cel al bovinelor, primatelor și a altor forme de viață, precum și clonarea ființei umane. Cu ce preț ecologic însă? Cu ce urmări pentru umanitatea noastră?

Pentru a ne referi la posibilitățile și hazardurile biologice legate de IG umană, trebuie să distingem între tehnicile terapeutice și cele eugenice sau inovatoare. În prima categorie, IG poate fabrica insulina umană, precum și alți hormoni, vaccinuri și interferon (o proteină care apără de infectarea cu viruși). Terapia genetică caută să detecteze și să corecteze defectele genetice *in utero*, la stadiul embrionar primar, înainte de a fi afectat creierul și sistemul nervos. Sunt căutate astfel leacuri, sau cel puțin imaginate, pentru boli moștenite precum hemofilia, distrofia musculară, fibroza cistică și alte boli ai căror martori genetici au fost descoperiți. Deja în 1987, *New York Times* anunța că oamenii de știință au transplantat gene străine în bacteriile din care se face vaccinul pentru tuberculoză, deschizând calea pentru un vaccin „împotriva mai multor maladii", care poate fi folosit în tratamentul unor boli ca lepra și malaria.

Chiar depresia și schizofrenia, recunoscute acum ca boli cu origine biochimică, par susceptibile tratamentului prin terapia genetică prin creșterea neurotransmițătorului norepinefirn de pildă, sau a enzimei Betaendorfin care acționează ca un analgezic natural.[58] Cercetările se îndreaptă spre alinarea sau eliminarea unor boli degeneratoare ca Parkinson sau Alzheimer, precum și a unor forme de cancer. Progresele în tratamentul dereglărilor imunologice precum ADA

---

[58] Foarte popularul SSRIs ("selective serotonin re-uptake inhibitors" – cum este Prozac se pare că acționează stabilizând serotonina și alți neurotransmițători din creier. Ei nu sunt rezultatul direct al ingineriei gentice, dar în condiții controlate ei pot complementa diferite forme de terapie genetică.

(deficitul de adenozin deaminază) sugerează că victoria supremă a IG ar putea-o constitui vindecarea SIDA.

Este greu de trasat linia dintre tehnicile terapeutice şi cele eugenice. Dacă, teoretic, este posibil ca IG să-l înlocuiască pe *homo sapiens* cu un *homo novus* superior, o asemenea tehnologie este încă de domeniul viitorului, cel puţin din motive economice: costurile cercetării şi aplicării tehnologiei pentru modificarea greutăţii, a părului sau a culorii ochilor, poate chiar a inteligenţei, par a depăşi cu mult orice profit. Totuşi, posibilitatea de a „îmbunătăţi" planul pe care Dumnezeu îl are cu viaţa umană este atât de mare încât trebuie discutate câteva probleme etice majore.

Printre cele mai importante obiecţii etice ridicate de IG, amintim următoarele:

- Alocarea unor resurse costisitoare. Cum ne vom da seama cine câştigă de pe urma noii tehnologii? Unii au avertizat că IG ar putea cădea sub „legile nemiloase" ale pieţei.[59] Viaţa şi moartea vor depinde în cele din urmă de posibilitatea cuiva de a plăti?
- Strâns legată de aceasta apare problema controlului. Cine va hotărî standardele şi limitele experimentelor şi după ce criterii?[60]

  Controlul noilor tehnologii va fi determinat, se pare, de criteriul profitului.[61]
- Pe măsură ce tehnicile de examinare genetică au devenit tot mai sofisticate, s-a ajuns la posibilitatea de a detecta o gamă largă de dereglări genetice care ar putea fi vindecate sau nu în viitorul apropiat. De fapt, examinarea ar putea să devină obligatorie din punct de vedere legal. Acest lucru ridică o serie de întrebări interesante: (1) Ar trebui să devină obligatorie orice formă de examinare genetică, pentru ca în cazurile în care prin chirurgia genetică şi prin alte terapii nu pot fi corectate anomaliile *in utero*, mama să fie îndemnată sau constrânsă legal să avorteze ? (2) Ar fi corect să li se ceară soţilor în devenire să accepte examinarea şi să li se refuze certificatul de căsătorie dacă defectele genetice ar indica faptul că prin copilul lor s-ar slăbi fondul genetic uman? (3) Trebuie impusă în mod obligatoriu sterilizarea în cazurile în care părinţii poartă gene anormale ? De vreme ce toţi avem aproximativ 6 gene anormale, ar fi necesar să clasificăm defectele în funcţie de potenţialul pericol pe care îl reprezintă ? (4) Lumea occidentală se găseşte astăzi în situaţia de a accepta eutanasia activă, voluntară şi involuntară (vom discuta acest subiect în următorul capitol). Ca o consecinţă, problema infanticidului este expusă public într-un mod la care nu ne puteam gândi cu o generaţie în urmă. Una din cele mai dificile probleme în această privinţă se referă la nou-născuţii cu defecte genetice, al căror diagnostic este fără speranţă. Problema este dacă vom considera acceptabilă eutanasia activă în aceste cazuri, pentru a-l cruţa pe copil de durere şi pe părinţi de o agonie prelungită şi de responsabilităţile financiare. Aceste întrebări trebuie abordate deschis, atât de către ortodocşi, cât şi de către alţi creştini, pentru ca vocea Bisericii să se facă auzită într-o lume care prea adesea preferă cunoaşterea în locul înţelepciunii şi utilitatea, în locul compasiunii.
- În final, intervine problema responsabilităţii. Cine îşi va asuma responsabilitatea pentru dezastrele ecologice, pentru epidemii şi, în general, pentru rezultatele viitoare ale IG care ar putea avea efecte dezastruoase asupra indivizilor sau a întregii societăţi? Fără îndoială că nu ne putem baza pe companiile de asigurări. O dată cu legalizarea avortului, acestea se arată tot mai puţin dispuse să plătească pentru un copil al cărui defect genetic ar fi putut fi detectat *in utero* şi care, prin urmare, ar fi putut fi avortat. De asemenea, testele de diagnostic care descoperă defecte genetice ale unor muncitori pot cauza anularea poliţelor de asigurare ale acestora sau chiar pierderea slujbei. Încă o dată, atunci când diagnosticul arată

[59] Vezi Häring, *op. cit.*, 187.

[60] *Time Magazin*, 4 mai 1987, p. 110.

[61] Despre diferite obiecţii religioase la patentarea genelor şi o analiză privind prezenta dezbatere, vezi dosarul lui Mark J. Hanson, "Religious Voices in Bioetchnology: the Case of Gene Patenting", *Hastings Center Report* (noiembrie-decembrie 1997), p. 1 - 21.

imposibilitatea vindecării, dreptatea este, foarte adesea, victimă. Posibilitatea contaminării accidentale sau a epidemiilor, alături de amenințarea manipulării formelor de viață umane sau de alt fel, întărește nevoia ca Biserica să insiste pe lângă guvernul federal să controleze experimentele din domeniul ingineriei genetice. Acest lucru este necesar nu doar pentru siguranța publică, ci și pentru păstrarea integrității însăși a creației lui Dumnezeu[62]. Și, desigur, instituțiilor menite să reglementeze în acest domeniu trebuie să li se acorde autoritatea necesară pentru a stabili reguli și pentru a fixa pedepse, de vreme ce așteptând ca industria biotehnologică și chiar comunitatea științifică să stabilească un cod etic și să-l execute efectiv, s-ar putea ajunge la un conflict de interese[63].
Date fiind actualele posibilități ale diferitelor tehnologii de manipulare, ni se pare potrivit să sugerăm câteva din limitele ce ar trebui fixate experimentelor genetice.

- În primul rând, având în vedere numărul crescând al cercetătorilor științifici și al medicilor, noi, ca și creștini ortodocși, trebuie să cerem un moratoriu asupra tuturor experimentelor legate de celulele embrionare umane (așa cum a făcut Biserica Ortodoxă în privința clonării umane, într-o declarație publicată în primăvara anului 1998). Singura excepție ar fi cazurile în care celulele au început să se deterioreze și sunt incapabile de o dezvoltare normală. Căutarea unor măsuri terapeutice pentru a corecta defectele genetice ale celulelor somatice este lăudabilă și trebuie continuată. Acolo unde demnitatea și integritatea subiecților umani sau animali sunt pe deplin respectate, o asemenea

[62] Bazele unei abordări ortodoxe a ecologiei și a integrității creației au fost admirabil puse de mitropolitul Ioan Zizioulas într-o serie de articole ce au apărut în *Sourozh*, revista Patriarhei din Moscova, (publicată în Anglia) și traduse în limba română sub titlul *Creația ca euharistie*, Editura Bizantină, București, 1999.

[63] Häring, *Ethics of Manipulation*, 187, observă: „... atâta timp cât societatea legalizează fără nici un motiv terapeutic omorul fetilor sănătoși, există puțină nădejde ca oamenii de știință să protejeze viața umană de greșelile produse de propria lor inginerie".

căutare ar trebui încurajată și, dacă este posibil, chiar subvenționată din fondurile publice. Totuși, aceste experimente implică un risc moral inacceptabil, acela de a transmite generațiilor viitoare consecințele ireversibile ale unor greșeli neintenționate, dar nu mai puțin dezastruoase.
- În aceeași măsură, trebuie luată o poziție clară și fermă împotriva oricărei forme de experiment care ar viola libertatea, demnitatea sau integritatea persoanei. Între aceste proceduri se numără utilizarea în scop comercial a embrionilor umani, amestecul materialului genetic uman cu acela al animalelor și plantelor (exceptând poate acele cazuri în care se aduc beneficii medicale importante prin tehnici care sunt strict terapeutice), precum și orice formă de clonare umană. (Consecințele ultime ale clonării umane nu sunt probabil atât de îngrozitoare cum păreau la început. Așa cum am arătat în capitolul 3, procesul natural al formării gemenilor în stadiul pre-implantatoriu este o formă de clonare. Clonele produse artificial sunt practic gemeni produși artificial. De vreme ce o individualitate dată este mai mult decât rezultatul moștenirii sale genetice, iar diferențierea celulară începe cu primele stadii ale separării, nici chiar gemenii nu sunt cu adevărat „identici". Fiecare constituie o individualitate unică sau, în cazul oamenilor, o persoană unică. Totuși, acest lucru nu ar trebui folosit în sprijinul ideii potrivit căreia clonarea umană ar fi un bine moral. În orice circumstanțe ea rămâne un rău moral evident, întrucât plasează determinarea vieții umane, precum și a calităților și caracteristicilor ei, în mâinile omului și nu ale lui Dumnezeu).
- În fine, ar trebui să solicităm o revenire asupra deciziei de a acorda drepturi formelor de viață animale dezvoltate recent. Ingineria genetică a vieții bacteriilor sau plantelor poate produce rezultate care să justifice, din punct de vedere moral, experimentele pe scară largă și exploatarea comercială, cu condiția să existe măsuri de protecție. Crearea la comandă a formelor de viață animală va duce totuși la ceea ce Rifkin

numea „ultima formă a reducţionismului tehnologic.[65] Piaţa creează sistemul său propriu de valori, care nu are prea mult de-a face cu Evanghelia creştină. Este de datoria Bisericii să ia atitudine clar şi ferm împotriva deciziilor din sectorul privat şi public care vor deschide uşa exploatării nemiloase a creaţiei lui Dumnezeu.

O abordare pastorală

Noile tehnologii biomedicale din domeniul procreării sau de alt gen afectează fiecare nivel al vieţii umane, de la concepţie până la moarte. La fiecare nivel, aşa cum am văzut, ele ridică două întrebări legate strâns. Cum vom determina care din realizările ştiinţifice vor avea o finalitate pozitivă şi cum vom aprecia folosirea lor adecvată din punct de vedere moral în fiecare caz particular dat. De exemplu, aparatul pentru respiraţie artificială este foarte bun. Folosirea lui, în cazul unui pacient cu cancer în faza terminală, s-ar putea să nu fie atât de bună. Ajungem astfel la preocuparea noastră de bază: fixarea criteriilor care să ne ajute la o evaluare teologică şi la o abordare pastorală a acestor probleme, în măsura în care ele afectează viaţa noastră.

Ar trebui să începem cu recunoaşterea şi acceptarea suveranităţii absolute a lui Dumnezeu ca şi Creator, Mântuitor şi Judecător. De asemenea, trebuie să amintim şi că persoana umană poartă chipul dumnezeiesc şi este chemată la realizarea asemănării divine. Aceasta implică realizarea calităţii de persoană autentică, ce transcende natura umană căzută şi reflectă dragostea jertfelnică ce uneşte pe Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh într-o comuniune personală a vieţii divine. În plus, e nevoie să percepem fiecare experienţă, inclusiv suferinţa personală, ca o ocazie de a ajunge mai aproape de Dumnezeu şi de sensul ultim al existenţei umane. Nu orice suferinţă e „mântuitoare", în special dacă implică agonia fizică ori mentală. Totuşi, multe tragedii aparente pot fi transformate în canale ale harului. De pildă, un cuplu sfâşiat de

[65] Jeremy Rifkin, *New York Times* (27 aprilie 1987). Vezi dezbaterea pe această temă în *New York Times* secţiunea *Science*, 9 iunie 1987.

imposibilitatea de a avea copii, poate răspunde acestei dorinţe prin adopţie. La fel, atunci când un copil care suferă de anumite „defecţiuni" genetice este acceptat şi iubit, boala se dovedeşte adesea ca o binecuvântare pentru întreaga familie.

În fine, trebuie să avem în minte importanţa participării noastre la crearea lumii şi a propriilor noastre vieţi. Realizarea eshatologiei nu este doar grija lui Dumnezeu; ea ne priveşte şi pe noi şi ne angajează într-un efort continuu pentru a ne pregăti pe noi înşine şi lumea întreagă pentru Parusie: viitorul lui Dumnezeu, când lucrarea creaţiei şi răscumpărarea vor fi complet încheiate. Morala creştină este nu numai eshatologică şi teleologică, dar şi deontologică. Ea judecă şi sfătuieşte în lumina sfârşitului, la fel de mult ca şi în cea a obligaţiilor din prezent. Ea se referă deci nu doar la responsabilitatea înaintea lui Dumnezeu, ci şi la cooperarea noastră cu El, în intenţia de a transfigura creaţia potrivit voinţei şi scopului Său.

O perspectivă teologică ortodoxă duce la anumite concluzii privind abordarea pastorală pe care trebuie să o facem cu referire la problemele procreării asistate şi ale ingineriei genetice. Concepţia romano-catolică tradiţională a condamnat în ultimele două-trei decenii aşa-numitele mijloace „ne-naturale" de procreare. Unul din teologii catolici afirmă că asemenea mijloace pun procrearea în afara „sferei de intimitate a omului, contextul potrivit pentru unirea sexuală".[66] El nu are însă în vedere faptul că iubirea nu se exprimă doar în intimitatea relaţiilor sexuale. „Sfera de intimitate" include practic întreaga perioadă de gestaţie – şi chiar întregul mariaj – nu mai puţin decât actul unirii sexuale care duce la concepţie.

Astfel, în limitele propuse mai sus, mijloacele asistate de procreare par să fie compatibile cu morala ortodoxă. Aceste mijloace includ inseminarea artificială cu sperma soţului şi fertilizarea *in vitro* în cazul când toţi embrionii sunt transferaţi în uterul mamei şi nu se recurge la „reducţia fetală". Pe de altă parte, AID şi „mamele surogat" nu sunt acceptabile din punct de vedere etic întrucât introduc o terţă parte în procesul procreării şi sunt expuse exploatării comerciale (cazul

[66] *Art. cit.* (în *On Moral Medicine*), p. 385.

băncilor de spermă care vând sămânța laureaților premiului Nobel, femei care-și închiriază uterul etc.).

În privința ingineriei genetice, putem pleda în favoarea măsurilor terapeutice prenatale sau postnatale care au ca scop prevenirea sau corectarea unor defecte. Chirurgia corectivă este deja folosită *in utero*, dar și în cazul nou-născuților cu probleme genetice. În viitorul nu prea îndepărtat va fi posibil să se ajungă la eliminarea genelor nesănătoase în stadiul embrionic sau chiar la corectarea posibilelor anomalii genetice din gameți înainte de fertilizare. Cercetările necesare în vederea perfecționării acestor tehnici terapeutice pot fi financiar sprijinite de către Biserică, dar numai acolo unde ele se limitează la celulele embrionare în degenerare, care nu sunt capabile de o dezvoltare normală, excluzând orice fel de experiment pe embrionii umani viabili.

Pe de altă parte, procedurile eugenice, fie că îmbunătățesc anumite trăsături sau creează o „rasă" superioară ori inferioară, trebuie combătute vehement ca o violare fundamentală a suveranității divine și a drepturilor omului. Îngrijorarea privește mai ales posibilitatea de a spori anumite caracteristici prin IG, care ar produce o „super-rasă", împlinirea visului nazist. Dar cel mai mare pericol pare a fi astăzi încercarea de a produce sub-specii humanoide care să servească drept o clasă de sclavi. La 14 mai 1989, Uli Schnetzer de la *Chicago Tribune* anunța că oamenii de știință italieni au realizat un antropoid dintr-o mamă cimpanzeu și un tată uman. Deși experimentul a fost întrerupt la stadiul embrionar datorită unor „probleme etice", fără îndoială că instanțele de brevetare vor fi curând obligate să breveteze „omul-maimuță". Problema este atât de absurdă, încât pare amuzantă. De fapt ea atinge ultimele limite ale manipulării umane, iar consecințele ei sunt cel puțin la fel de dezastruoase ca și în cazul armelor nucleare.

De fiecare dată când este vorba despre manipularea vieții umane, este important să avem în minte următorul lucru: în Iisus Hristos iubim și suntem iubiți nu pentru ceea ce putem realiza, ci pur și simplu pentru ceea ce suntem.[67] Iubirea este un dar necondiționat, dincolo de orice

[67] Vezi Leon R. Kass, "The New Biology: What Price Relieving Man's Estate?" în Thomas A. Shannon, *Bioethics* (revizuită), NY: Paulist Press, 1981, p. 379-402. Kass spune: „Într-o lume impersonală, familia devine singura instituție în

considerare a potențialelor sau defectelor celui iubit. Trebuie să ne amintim că Hristos a venit pentru cei cu handicapuri fizice, ca și pentru cei bolnavi spiritual (cf. *Marcu* 3, 1 - 6; *Luca* 14, 12 - 14).

În zilele noastre, ca altădată în perioada bizantină, Biserica trebuie să se erijeze în conștiința societății, prin evanghelizare și persuasiune morală. Ea trebuie să-și asume acest rol în privința avortului, ingineriei procreării și a ingineriei genetice, la fel ca și în cazul dreptății economice și sociale, a apărării naționale, a ecologiei și altele asemenea. Ca și chivernisitori ai creației lui Dumnezeu, suntem chemați să folosim toate mijloacele adecvate – cele non-violente, compatibile cu Evanghelia – pentru a transforma atât atitudinile, cât și prioritățile unei societăți pluraliste (astăzi, toate societățile sunt pluraliste), în scopul de a-l sluji pe Dumnezeu cu credincioșie în și pentru lumea Sa.

Cu perspectiva ei morală biblică și patristică, Ortodoxia are rolul mărturisitor unic de a se oferi în această necesară strădanie ecumenică. Prea multă vreme am evitat această mărturisire, invocând prioritatea „spiritualității" sau condamnând o asemenea implicare ca „activism". Totuși, Biserica e chemată să vorbească: să proclame voința și scopul lui Dumnezeu care vrea să conducă creația spre Împărăția Sa. Întrebarea este: avem oare curajul și convingerea necesară pentru a face această voce auzită?

care fiecare persoană este iubită, nu pentru *ce face*, ci simplu, pentru *ce este* (p. 394). Această afirmație publicată în 1971 sună naiv azi, după deteriorarea familiei în societatea americană. Biserica este poate ultima „instituție" la care se poate aplica afirmația de mai sus, cu adevărat. Charles Curran, "Moral Theology and Genetics" în *On Moral Medicine*, 381, afirmă: „Valoarea omului în perspectiva creștină nu constă, întâi de toate, în ceea ce face sau poate face pentru el sau pentru alții, ci în ce a făcut Dumnezeu mai întâi pentru el".

5. „Un Paşte binecuvântat”: Abordând problema sfârşitului vieţii

„Că Tu eşti învierea, viaţa şi odihna adormitului robului Tău, Hristoase Dumnezeul nostru ...”

- Slujba Înmormântării

„Porunceşte dar, Stăpâne, să se dezlege în pace sufletul robului Tău şi să se odihnească în locaşurile cele veşnice...”

- Rugăciune pentru sufletul cel osândit

„În pântece, fătul face multe din actele pe care va avea nevoie să le facă o dată ce se va naşte, cum ar fi loviturile cu picioarele şi înghiţiturile. La fel, în lume, o persoană face lucrurile pe care el va avea nevoie să le facă după moarte, mai ales a cunoaşte şi a iubi, cele două valori subliniate de către toţi sfinţii, misticii şi trăitorii.”

- Peter Kreeft

Scopul nostru în acest capitol este de a aborda chestiunea îngrijirii adecvate a celor care se confruntă cu iminenta moarte. Această categorie include atât pacienţii adulţi în agonie cât şi copiii nou-născuţi, handicapaţi, aşa-numiţii „nou-născuţi nedezvoltaţi”. Pentru a determina ce feluri şi niveluri de îngrijire sunt moral adecvate în astfel de cazuri, este nevoie să privim, întâi de toate, abordarea creştină ortodoxă a bolii şi a morţii, ca şi relaţia dintre *sacralitatea vieţii* şi consideraţiile referitoare la *calitatea vieţii*, care influenţează judecăţile asupra sfârşitului vieţii. Aceasta va duce la o considerare a sensului şi importanţei suferinţei psihice şi mentale în experienţa umană, în mod

special cu referire la cei aflaţi pe patul morţii. În final vom discuta problema continuării sau opririi tratamentului pacientului aflat pe patul de moarte, împreună cu semnificaţia etică a formelor „active" şi „pasive" de eutanasie.

În jurământul hipocratic se spune: „Voi prescrie tratamente pentru binele bolnavilor după capacitatea şi priceperea mea şi niciodată nu voi vătăma pe nimeni". Din acest jurământ s-a dezvoltat principiul dual al *binefacerii* (angajamentul de a prelungi şi de a duce mai departe interesele vitale ale pacientului) şi *nedăunării* (angajamentul de a evita să se facă rău pacientului, prin acţiune intenţionată ori prin neglijenţă)[1]. Aceste două principii, împreună cu Jurământul însuşi, ca şi cea de-a şasea poruncă a Decalogului ebraic, constituie un argument filosofic împotriva eutanasiei active sau „a uciderii din milă", chiar şi în cazurile în care pacientul se află în stare vegetativă persistentă sau suferă o durere de nesuportat. Acestea reflectă viziunea normativă pentru tradiţia iudeo-creştină, potrivit căreia principiul sfinţeniei sau al sacralităţii vieţii prevalează înaintea interesului pentru *calitatea vieţii.*

Multă vreme această perspectivă religioasă normativă părea definitivă şi inabordabilă. Dacă Dumnezeu este creatorul vieţii, El este în acelaşi timp Domn asupra morţii şi asupra procesului morţii. Totuşi, datorită tehnologiei de susţinere a vieţii (dializa, chimioterapia, aparatul pentru ventilaţie artificială, etc. incluzând posibilitatea transplantării de organe vitale precum ficatul şi inima), se ridică noi probleme de ordin moral, probleme de neconceput altădată sau care păreau rezolvate pentru totdeauna.

Este posibilă acum menţinerea artificială a existenţei biologice pentru perioade prelungite de timp, chiar dacă nu mai există şansa vindecării. Acest lucru ne obligă să redeschidem problema raportului dintre „sfinţenia" sau „sacralitatea" vieţii şi „calitatea" vieţii. Se ridică apoi alte probleme, precum alocarea unor resurse limitate şi povara financiară potenţială pe care trebuie să o suporte pacientul şi familia sa. Ca urmare, s-au născut trei direcţii în raţionamentul etic. Prima, menţionată mai devreme, este „vitalismul", potrivit căreia viaţa biologică ar trebui susţinută cu orice cheltuieli şi prin toate mijloacele

[1] Vezi Robert Wer, *Selective Nontreatment of Handicapped Newborns*, NY: Oxford University Press, 1984, p. 199.

disponibile. Părând a fi în apărarea principiului „sfinţeniei vieţii", aceasta este de fapt o formă de idolatrie biologică, care plasează valoarea abstractă a existenţei fizice, mai presus de nevoile personale şi de destinul final al pacientului.

A doua direcţie a reflecţiei, susţinând diferite forme de „eutanasie", afirmă că pacienţii în agonie ar trebui lăsaţi să aleagă timpul şi modul în care vor muri. Se promovează astfel ceea ce s-ar numi „moarte cu demnitate". După cum au arătat dezbateri etice recente, totuşi sloganul acesta poate fi folosit pentru a justifica o multitudine de atitudini şi practici care privesc doar într-o mică măsură bunăstarea fizică şi spirituală ultimă[2]. Încurajând orice formă de eutanasie activă, se favorizează fără chibzuială „moarte cu demnitate", promovându-se omuciderea sau sinuciderea.

A treia viziune este mult mai apropiată de o perspectivă creştină. Aceasta susţine că într-un anumit moment din procesul morţii, oprirea tratamentului (retragerea sau încetarea sistemelor de susţinere a vieţii) poate fi adecvată din punct de vedere moral, permiţându-i astfel pacientului o moarte „naturală".

Şi totuşi, chiar această a treia cale ridică multe întrebări şi probleme contradictorii: oare alegerea a ceea ce numim „încetarea selectivă a tratamentului", numită popular „scoaterea ştecherului", îngăduie naturii să-şi urmeze cursul? Sau constituie o formă ilicită a eutanasiei ? Cu alte cuvinte, oprirea selectivă a tratamentului – adesea numită „eutanasie pasivă" – este justificată moral vreodată, dat fiind faptul că scopul ei este de a grăbi moartea pacientului, chiar dacă din cauze naturale? Cât despre diferenţele dintre diversele forme de retragere a tratamentului, oare se poate face o distincţie morală între oprirea unui aparat pentru ventilaţie artificială de pildă şi scoaterea unui tub de hrănire? Şi, în fine, poate fi etichetată din punct de vedere moral „neglijarea benignă" a tratamentului, ca *pasivă* într-adevăr? Sau oprirea tratamentului, în virtutea intenţionalităţii lui, are statutul de

[2] Vezi articolele de P. Ramsey, R. S. Morison şi L.R. Kass în *On Moral Medicine. Theological Perspectives in Medical Ethics*, ed. Lammers & Verhey, Grand Rapds: Eerdman, 1987, p. 185-211.

intervenţie *activă*, o formă de eutanasie ce ar putea fi calificată drept omucidere, dacă nu crimă?

Astfel de întrebări se pun de obicei în privinţa pacienţilor aflaţi în fazele finale ale bolilor potenţial fatale, precum cancerul. Ele se pun şi în cazul celor nou-născuţi care, datorită anomaliilor genetice, sunt clasificaţi ca „nou-născuţi cu handicap", în faza finală a bolii. În toate aceste cazuri finale, problema de bază ce trebuie rezolvată este: *în ce limite ar trebui folosită tehnologia medicală pentru susţinerea existenţei biologice? Căutând un răspuns, putem începe prin prezentarea anumitor cazuri ce au atras atenţia întregii naţiuni asupra problemei eutanasiei.*

Pe 23 octombrie 1991, medicul Dr. Jack Kevorkian din Michigan apărea în primele pagini ale ziarelor naţionale, deoarece a oferit mijlocul prin care două femei să-şi pună capăt zilelor. Mai înainte, acesta se angajase în „sinuciderea asistată de medic" în cazul pacientei suferinde de sindromul Alzheimer, Janet Adkins. Cele două persoane erau bolnave cronic, însă nu erau diagnosticate „în faza finală", adică având mai puţin de şase luni de trăit, potrivit definiţiei general acceptate a expresiei. Moartea lor a reprezentat, evident, sinucidere cu scopul de a pune capăt la ceea ce ele considerau a fi povara de nesuportat a bolii. În timp ce opinia publică ezită să se angajeze într-o dezbatere serioasă a problemei, lăsând tribunalele să se ocupe de aceasta, Kevorkian „a asistat" alte aproximativ cincizeci de persoane care au ales moartea.

Într-un efort de acceptare şi de legalizare a intervenţiei medicale în astfel de situaţii, grupurile care militează pentru dreptul de a muri şi-au prezentat *Iniţiativa 119* alegătorilor din statul Washington, la 5 noiembrie 1991. Deşi *Iniţiativa* nu a fost acceptată, cei ce au propus-o şi susţinătorii lor au continuat fără şovăială să ceară insistent cea mai importantă şi ameninţătoare prevedere a ei: legalizarea sinuciderii asistate de către medic.

Iniţiativa conţinea trei stipulări de bază. Prima, cu referire la „Actul morţii naturale" din Washington care permite *Testamentele vieţii*, ar fi extins lista tehnologiilor de menţinere a vieţii pe care un pacient le poate refuza, inclusiv tuburile de hrănire şi hidratare. A doua ar fi permis celui ce semnează un *Testament al vieţii* să stipuleze că nici un mijloc de menţinere a vieţii nu ar trebui folosit dacă va intra

într-o stare vegetativă persistentă, diagnosticabilă clinic (SVP). Aceste două modificări fuseseră ratificate în prealabil de către Asociaţia Medicală a Statului Washington. Contrară atitudinii Asociaţiei ca şi atitudinii multor alte grupuri medicale şi religioase, era cea de-a treia stipulare. Aceasta ar fi îngăduit sinuciderea asistată de medic în cazul pacienţilor în fază finală, pe baza cererii lor scrise împreună cu confirmarea a cel puţin doi medici că pacientul are de trăit mai puţin de şase luni[3].

Susţinătorii eutanasiei sau ai dreptului de a muri au continuat să-şi prezinte insistent propunerea timp de încă trei ani. În noiembrie 1994, la limita de 51 % - 49 %, alegătorii statului Oregon au făcut ca statul lor să devină prima şi singura jurisdicţie din lume ce legalizează sinuciderea asistată de medic.[4] Acum persoanele aflate în stadiul final de boală pot să ceară medicului, în mod legal, prescrierea unor medicamente cu care, prin auto administrare, să-şi pună capăt zilelor. Stipulările *Măsurii* cer o perioadă de aşteptare de 15 zile, o cerere scrisă şi două cereri verbale ale pacientului, precum şi opinia unui al doilea medic care să determine dacă pacientul suferă de boală sau de depresie. Nu există obligaţia legală ca pacientul să anunţe restul familiei.

[3] Rezumatul oficial al Iniţiativei suna astfel: „Această iniţiativă extinde dreptul unei persoane adulte aflată în fază terminală, să-şi exprime în scris dorinţa, referitor la respectul pentru viaţă. Ea completează legea curentă prin lărgirea definiţiei condiţiei terminale, pentru a include coma inversibilă şi starea vegetativă persistentă sau situaţia în care moartea va surveni în următoarele 6 luni; prin specificarea măsurilor de susţinere a vieţii ce ar putea fi retrase; prin permisiunea ca persoanele adulte în stadiul terminal să poată cere şi să primească ajutor în procesul morţii, de la doctorii lor, facilitându-le moartea". Citat în A.R. Jonsen, "What is at Stake?" *Commonweal*, Supplement on Euthanasia: Washington State Initiative 119, 9 august 1991, p. 3.

[4] Cu toate că în ţări ca Belgia sau Olanda „ajutorul pentru a muri" a fost practicat de doctori făţiş şi a devenit centrul unei dezbateri despre siniciderea asistată de medic, practica rămâne ilegală. Când medicii urmăresc nişte trasee acceptate, ei sunt scutiţi de urmărire penală.

Legată de *Inițiativa* din Washington și de o propunere similară, tocmai respinsă de către alegătorii statului California, *Măsura 16* a statului Oregon reprezintă o victorie monumentală pentru susținătorii dreptului de a muri. Fiind prima dintr-un șir ce va urma, fără îndoială, aceasta ridică o mulțime de probleme etice complexe privind îngrijirea medicală la sfârșitul vieții. Dorim să analizăm aici relația dintre o etică a „sacralității vieții" și o etică a „calității vieții", precum și tratamentul adecvat al celor în fază finală de boală, incluzându-i pe cei în comă ireversibilă sau SVP.

Problema „sacralității vieții" și a „calității vieții"

Două cazuri anunțate în februarie 1994 dovedesc o schimbare semnificativă în atitudinile față de susținerea vieții în faza finală, în S.U.A. În cazul Sarasota (Florida), curtea a obligat spitalul să întrețină viața unei fetițe de 13 ani cu creierul inactiv. În timp ce medicii au considerat legală întreruperea tratamentului fetiței, socotindu-l inutil, mama a insistat ca spitalul să facă totul pentru „a-i ține fetița în viață". Un etician cunoscător al cazului a declarat: „Spitalul are obligația de a o scoate de sub ventilație. Acum ei tratează un cadavru"[5].

Un al doilea caz a implicat decizia Curții de Apel a Statului Virginia, obligând un spital să continue tratamentul „copilului K", un copil de sex feminin care s-a născut semi-anencefalic. Deși copilul era total și permanent lipsit de percepție senzitivă și de capacitate rațională, deoarece cea mai mare parte a creierului îi lipsea, mama a insistat pentru continuarea susținerii vieții[6].

În fiecare din aceste cazuri, echipa medicală a susținut că menținerea vieții ar trebui oprită, deoarece au considerat tratamentul inutil. În anii precedenți, spitalele erau mai degrabă de părere ca tratamentul, aparent inutil, să continue chiar împotriva dorinței familiei, a mandatarilor pentru îngrijirea sănătății sau, în anumite cazuri, a pacientului însuși, precum în cunoscutul caz al Elizabethei

[5] *New York Times*, 12 februarie 1994.

[6] L. Greenhouse, "Court Order to Treat Baby with Partial Brain Prompts Debate on Costs and Ethics", *New York Times*, 20 februarie 1994, p. 20.

Bouvia[7]. Într-o anumită măsură, această reticență era motivată de frica de litigii în caz că echipa medicală nu „făcea tot posibilul" pentru a susține măcar existența biologică minimă. Totuși, treptat, tribunalele acceptă judecățile specialiștilor în îngrijirea sănătății pacienților, care cer încetarea tratamentului pe baza principiului „calității vieții" pacientului. Pentru unii, aceasta este acceptarea mult întârziată a unui element esențial în realizarea oricărei judecăți medicale. Pentru alții, aceasta reprezintă o coborâre rapidă spre panta alunecoasă. Pentru bioeticienii creștini, ea pune în mod acut problema următoare: cum pot fi integrate rațional și cu fidelitate, considerațiile asupra calității vieții (CV), într-o filosofie a sacralității vieții (SV), mai profundă[8].

Eticienii creștini, inclusiv cei care insistă asupra sfințeniei sau sacralității fundamentale a vieții umane, se găsesc obligați în virtutea tehnologiei biomedicale moderne să facă aprecieri morale ce iau în considerație „calitatea" vieții aflate în discuție. Ce rămâne neclar, totuși, este semnificația pe care diferite tradiții o dau expresiilor „sacralitate" sau „sfințenie" și „calitate". Această lipsă de claritate a dus la dezbateri fără rezultat între *vitaliști*, care susțin că singur faptul existenței biologice este un bun prin el însuși[9] și ar trebui menținut cu orice preț, indiferent de condiția pacientului, și așa-numiții *relativiști*, care susțin că viața nu are nici sens, nici valoare dacă îi lipsesc anumite capacități sau atribute necesare menținerii conștiinței de sine și abilității de a fi în relație cu ceilalți.

Poziția susținătorilor *sacralității vieții*, identificată adesea dar nu neapărat cu o anumită tradiție religioasă, se bazează în general pe următoarele două convingeri:

- viața umană prin însăși natura ei este „sfântă", adică este intrinsec bună și merită întotdeauna respect și ocrotire. Valoarea ei

[7] G. Pence, *Classic Cases in Medical Ethics*, New York: McGrow-Hill, 1990, p. 29-44.

[8] Se referă la „sfințenia vieții". Folosirea expresiei „sacră" în întregul capitol, se bazează pe distincția din introducere, unde am făcut deosebire între „sacralitatea" moștenită a vieții umane (o funcție a naturii umane, ceva dat ființei umane) și „sfințenia ei" (o funcție personală, obținută prin disciplină și prin dobândirea virtuților creștine).

[9] În limbajul romano-catolic, viața fizică văzută astfel este *bonum honestum* în contrast cu *bonum utile*.

nu este dependentă de nici o condiţie sau atribut care ar putea să o caracterizeze.

- toate vieţile umane au aceeaşi valoare, în orice moment al dezvoltării, de la zămislire până la moarte. Aceasta implică faptul că toate fiinţele umane au acelaşi „drept" la viaţă[10].

Dezbaterea privind „sacralitatea vieţii" (SV) şi „calitatea vieţii" (CV) a fost împiedicată de tendinţa unor adepţi ai eticii SV de a critica poziţia CV, considerând-o inerent şi inevitabil în conflict cu principiile SV. Leonard Weber de exemplu, notează întâi că principiile SV apără cele două afirmaţii deja menţionate, privind sacralitatea şi egalitatea vieţilor umane. Apoi el adaugă: „Potrivit eticii calităţii vieţii, nici una din aceste două propuneri nu este acceptabilă"[11]. Totuşi, numeroşi reprezentanţi ai eticii CV au acceptat aceste aserţiuni, dat fiind că ele nu sunt absolutizate într-o poziţie vitalistă. Aşa cum arată Weber, consideraţiile CV includ „valoarea" vieţii în discuţie, atât pentru pacient cât şi pentru cei din jur. Dar termenul „calitate" a fost definit atât în sens larg cât şi restrâns şi nu s-a ajuns la nici un consens în alegerea şi aplicarea criteriilor CV în anumite cazuri. Pentru unii, principiile CV implică următoarele:

1. Valoarea vieţilor umane este inegală şi depinde de condiţiile sau capacităţile individuale;

[10] Despre această problemă, vezi colecţia de articole din James J. Wolter şi Thomas A. Shannon, *Quality of Life. The New Medical Dilemma,* NY: Paulist, 1990. Presupoziţii referitoare la SV şi CV sunt discutate, d. p. d. v. etic, în mod particular, de Edward W. Keyserlingk, "The quality of Life and Death", p. 35-53; şi Leonard J. Weber, "Who Shall Live ?", p. 111-118. Pentru critici specifice şi aplicaţii referitoare la SV şi CV vezi John R. Connery, "Quality of Life", p. 54-60; Warren T. Reich "Quality of Life and Defective Newborn Children: An Ethical Analysis", p. 161-175; şi Richard C. Sparks, "Protected Quality of the Patient's Life – A Critique", p. 176-187. O evaluare folositoare a principiilor *calităţii vieţii* şi a regulilor publice (1989 Oregon Basic Health Services Act) este pusă la dispoziţia celor interesaţi, de David C. Hadorn, "The Oregon Priority Setting Exercise: Quality of Life and Public Policy" , *Hastings Center Report* 20 (mai/iunie 1991), p. 11-16.

[11] "Who Shall Live ?", p. 111.

2. Viaţa umană se înţelege ca o posesie mai degrabă decât ca un dar, de aceea este guvernată de principiul autonomiei şi nu al slujirii, al supunerii;
3. „înţelesul" ultim al vieţii umane rezidă în persoană, iar nu în Dumnezeu sau vreun alt principiu transcendent. Înţeleasă în acest fel, etica CV va tinde să ofere sprijin avortului la cerere, sinuciderii asistate de medic şi de fapt oricărei proceduri ce serveşte confortul personal, propriu, satisfacerea unui anume scop.

Dacă din perspectiva principiilor CV se susţine că vieţile umane au valori inegale, în funcţie de anumite condiţii sau datorită lipsei anumitor valori şi capacităţi (ca în cazurile de retardare mintală sau sănătate şubredă a minţii), atunci aceasta este într-adevăr incompatibilă cu poziţia SV. Totuşi, după cum a arătat James Wolter, „calitatea" nu poate fi „definită cu referire la un atribut sau o proprietate a vieţii fizice". Din acest motiv, el preferă să vorbească mai degrabă despre „calitatea relaţiei ce există între condiţia medicală a pacientului, pe de o parte, şi abilitatea de a urma ţelurile, scopurile vieţii, înţelese ca valori ce transcend viaţa fizică, pe de altă parte"[12].

Poziţia CV se clatină de câte ori se concentrează asupra calităţii unui atribut sau a unei condiţii, în locul calităţii unei *relaţii.* Relaţia, aşa cum bine arată Walter, poate fi doar între actuala condiţie a pacientului şi capacitatea sa de a urma scopurile transcendente ale vieţii. O afirmaţie similară a făcut-o John Paris: „Care este semnificaţia vieţii în tradiţia creştină? Viaţa este destinată lui Dumnezeu. Scopul ei final este restaurarea împărăţiei. Astfel, importantă este viaţa veşnică şi nu viaţa însăşi."[13]

Viaţa umană, în aspectul ei de existenţă biologică, nu poate fi considerată un bun absolut ce trebuie păstrat *pentru el însuşi.* Valoarea şi sensul său ultim se află în afara ei, dincolo de limitele existenţei pământeşti. Acesta este adevărul pe care se bazează orice poziţie (CV)

[12] "The Meaning and Validity of Quality of Life Judgments in Contemporary Roman Catholic Medical Ethics" în Wolter şi Shannon, *Quality of Life,* p. 80-82.

[13] John J. Paris, S.J. "Terminating Treatment for Newborns: A Theological Perspective", în Wolter and Shannon, *Qualitu of Life,* p. 151-160.

prin excelență creștină. El evită bio-idolatria atât a vitalismului cât și a relativismului, recunoscând în același timp că adevărata sfințenie a vieții umane constă în *persoană* mai mult decât în simplul fapt al existenței fizice. Din această perspectivă, nu există conflict între considerațiile privind *sfințenia* vieții și *calitatea* ei. Cele două sunt în mod necesar complementare, de la primele până la ultimele momente ale existenței umane, în timp ce a doua, bine înțeleasă, trasează cărarea ce duce de la viața pământească la viața în Împărăția lui Dumnezeu.

Eticienii tuturor tradițiilor morale și religioase recunosc că deciziile medicale de astăzi implică inevitabil considerațiile despre *calitatea* vieții. Foarte puțini ar fi înclinați să mențină funcționarea fiziologică minimală într-un caz evident fară șanse – ca anencefalia sau moartea cerebrală sau emisferică – doar pentru că există tehnologia necesară. Un astfel de caz e fără șanse; cu toate acestea, avem de-a face cu o apreciere asupra *calității* vieții: cântărind relația dintre condiția pacientului și variantele tratamentului, se conchide că încercările de a susține existența biologică ar fi o povară inutilă sau pur și simplu ineficientă. Aprecierile făcute în lumina „inutilității" sau a „calculului beneficiului poverii" sunt bazate neapărat pe evaluările *calității* vieții pacientului. Totuși, o astfel de calitate trebuie mereu determinată, în lumina intereselor proprii și a binelui pacientului, nu pe baza poverii impuse ce revine familiei de pildă, sau sistemului de îngrijire medicală, cu considerațiile sale economice privitoare la resursele limitate de care dispune.

Tratarea problemei *sacralității* sau *sfințeniei* în opoziție cu *calitatea* a stârnit adesea dezbateri despre *autonomia* pacientului, adică despre „drepturile" indivizilor de a exercita controlul asupra tratamentului ce li se aplică, și despre „datoria" celor ce îi îngrijesc de a evita să le facă rău (exprimat prin clauza „nevătămării" din Jurământul lui Hipocrate)[14] în timp ce le oferă tratamentul adecvat[15].

[14] Despre probleme ca autonomie, evitarea săvârșirii răului și facerea de bine, vezi Tom L. Beauchamp și James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* ediția a 4-a, New York: Oxford University Press, 1994, p. 120-325.

[15] Unii vor distinge între „tratament" și „îngrijire" afirmând că tratamentul poate fi discontinuu în anumite circumstanțe, dar îngrijirea nu poate fi refuzată niciodată. O critică a atitudinii revistei "Nutrition and Hydration:

Pe de altă parte, creștinismul ortodox începe prin a afirma că persoanele umane sunt create după chipul lui Dumnezeu (*Facerea* 1, 26-27) și sunt chemate să exercite o dominație de slujire și iubire asupra ordinii create. „Ce este omul, că-ți amintești de el, sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale..." (*Psalmul* 8, 4-5).

Viața omului este sacră prin însăși natura sa, în măsura în care poartă și reflectă imaginea și scopul Creatorului ei. Așa cum am arătat mai devreme, este exact acea imagine și acel scop care ne determină „persoana". Și totuși trebuie să afirmăm de asemenea, că această calitate esențială este, în oarecare măsură, independentă de capacitatea de a oferi, într-un mod direct și activ, iubirea lui Dumnezeu. Chiar și un embrion sau un pacient în comă profundă rămâne cu calitatea de persoană. Aceasta nu datorită vreunei capacități de a avea conștiință de sine sau relații inter-personale; în astfel de cazuri, această capacitate nu există în mod evident. Mai degrabă pentru că individul poartă chipul lui Dumnezeu, de la zămislire până la moarte și în viața veșnică. Așa cum vom vedea, aceasta nu înseamnă că în cazuri terminale tratamentul de susținere a vieții nu poate fi niciodată oprit sau retras, sau că relația dintre cheltuieli și beneficii nu poate fi luată în seamă când se decide asupra îngrijirii medicale. Considerațiile despre *sacralitatea* și *calitatea* vieții rămân îmbinate.

Astfel, dintr-o perspectivă creștină, problema *calității* unei vieți umane poate fi abordată doar teologic. Decât să privim etica SV opusă eticii CV, și astfel ireconciliabilă cu ea, trebuie să ne bazăm considerațiile despre calitatea vieții în perspectiva mai profundă *a sfințeniei persoanei umane*. Aceasta presupune ca noi să înțelegem

Moral and Pastoral Reflections" publicată de Comitetul pentru Activitate în Favoarea Vieții, al Conferinței Naționale a Episcopilor Catolici, pe 2 aprilie 1992, punctează că acestea sunt aspecte relative: opțiunea de „tratament" a unei persoane constituie, din punct de vedere etic „îngrijire" pentru altă persoană. Adevărata măsură în luarea deciziilor morale nu este „tratament - îngrijire", ci relația între beneficiu și povară și semnificația acelei relații pentru pacient. Vezi *Issues. A Critical Examination of Contemporary Ethical Issues in Health Care*, vol. 7, no. 3, mai/iunie 199, p. 8.

rostul suferinței pentru experiența omenească și să o punem în legătură cu vocația creștină a bunei chiverniseli a vieții.

Boala și misterul suferinței

O caricatură cunoscută a eticii *calității* vieții o indică pe aceasta concentrându-și atenția aproape exclusiv pe suferința și durerea trăită de un pacient aflat în pragul morții. Dacă extenuarea crește până când afectează relațiile personale sau cere un consum imens de energie doar pentru a rezista, atunci, susțin unii, se pot lua măsurile potrivite pentru încetarea acelei suferințe, pentru calmarea ei sau, în cazurile „fără speranță", pentru eutanasia activă. Privită în această lumină, suferința e percepută ca un dușman ce trebuie învins sau evitat prin orice mijloc posibil. Pe de altă parte, acolo unde considerațiile CV se concentrează asupra *relației* însăși dintre starea medicală a pacientului și capacitatea lui de a urma scopurile finale (și nu pur și simplu asupra valorii sau calității relațiilor cu alții), suferința implică o înțelegere foarte diferită. Dacă este simțită între anumite limite suportabile pentru om, suferința poate fi în mod decisiv *benefică*, atât pentru efectul ei direct asupra pacientului, cât și pentru abilitatea ei de a întreține comuniunea cu Dumnezeu și cu ceilalți.

Teologii ortodocși abordează problema suferinței dintr-o perspectivă diferită de cea a Fericitului Augustin sau a scolasticilor occidentali. Tradiția Bisericii Răsăritene vede suferința și durerea ca pe o consecință negativă a căderii în păcat, pe care Dumnezeu nu a voit-o, însă o îngăduite ca un fel de pedagogie spirituală. În general, suferința nu e considerată pedeapsă pentru păcat impusă de un Dumnezeu al mâniei, nici nu se explică pur și simplu ca o funcție a teodiceei. Iar Tradiția ortodoxă nu înțelege prin suferință nici o condiție sau un imperativ esențial, un „preț ce trebuie plătit", pentru mântuirea sau iertarea noastră. Să ne amintim spusele Apostolului Pavel către corinteni: „Cu preț ați fost cumpărați!" Adică, eliberarea noastră din sclavia păcatului și a morții este săvârșită în întregime prin propria suferință și moarte a lui Hristos. Precum a fost prevestit rostul suferinței de către Isaia (53), Hristos a pătimit pentru noi, în locul nostru. Deși noi putem participa la suferința Lui prin acte de „martiriu" sau mărturie, astfel de lucrări nu sunt înțelese niciodată ca și *condiție* a eliberării noastre de consecințele păcatului și ale morții.

Și totuși, în Ortodoxie se știe de asemenea că suferința umană poate, fără îndoială, avea ceea ce se numește *valoare răscumpărătoare*. Cum vom explica atunci aparenta contradicție între afirmația că Dumnezeu este unicul Autor al vieții umane și al răscumpărării și cea potrivit căreia Dumnezeu consideră, totuși, indispensabilă participarea noastră activă în procesul răscumpărării? Aceasta ne conduce iarăși la problema „sinergiei" și a răspunsului nostru la lucrarea lui Dumnezeu. Noi putem arăta cel mai bine rolul „sinergiei" în suferință, în special la sfârșitul vieții, în felul următor:

Create după „chipul" lui Dumnezeu, persoanele umane sunt chemate să crească înspre dumnezeiasca „asemănare", pentru a-și asuma chiar calitățile sau virtuțile vieții dumnezeiești. Acest proces al creșterii spre îndumnezeire (*theosis*), este cu adevărat rezultatul propriei inițiative a lui Dumnezeu, darul nemărginitei sale iubiri. Îndurarea sfințitoare, îndumnezeitoare, ce transfigurează existența umană constă în „energia" divină, în „energiile" sau atributele lui Dumnezeu, revărsate în viața personală a credinciosului prin lucrarea Duhului Sfânt.

Totuși, inițiativa divină trebuie complementată de inițiativa umană[16]. *Theosis* este rezultatul voinței umane, lucrând împreună cu voința divină în procesul sinergiei, al cooperării dintre Dumnezeu și omul pe care l-a creat. Scopul ei este de a conduce persoana umană înapoi, în starea primordială de desăvârșire, ilustrată minunat în istoria creației din cartea *Facerii* (2-3). Această „stare primordială" era neatinsă de păcat și de moarte, înaintea căderii.

Înseamnă că moartea este o anomalie în ordinea creației. Este o nedorită și neintenționată imixtiune în „treburile" pământești, ce trebuie depășită pentru ca viața umană să-și atingă adevăratul potențial și adevăratul scop. În timp ce moartea fizică a organismului poate fi considerată ori o binecuvântare ce pune capăt înstrăinării omului de Dumnezeu, ori ca o parte naturală și necesară a ciclului vieții[17], ea

[16] Vezi pasajul referitor la antropologie, din cap. 1.

[17] Vezi articolul lui Leon Kass, "Averting One's Eyes, or Facing the

rămâne, din punctul de vedere al teologiei ortodoxe şi al experienţei acesteia, un duşman spiritual ce este în aceeaşi măsură o *cauză* a păcatului uman şi o *consecinţă* a acestuia[18]. Câtă vreme durerea morţii provoacă revoltă, agresiune şi îndepărtarea de Dumnezeu şi de alte persoane, ea duce la o multitudine de comportări păcătoase, toate fiind „tendinţe de a umple golurile" nonsensului şi neantului care ameninţă. Cu alte cuvinte, durerea morţii este o primă justificare a comportamentului nostru. În consecinţă, moartea însăşi cu greu poate fi considerată ca fiind neutră din punct de vedere moral.

Dumnezeu ne-a ales nu pentru moarte, ci pentru viaţă, al cărei *telos,* sau ultim scop, este comuniunea veşnică cu Persoanele Sfintei Treimi. Dintr-o perspectivă creştină, aceasta înseamnă că *adevărata* noastră moarte şi a doua naştere au loc la Botezul nostru: în momentul în care ne cufundăm în numele Sfintei Treimi în „apele Iordanului" cele dătătoare de viaţă şi suntem ridicaţi şi uniţi în comuniunea sfinţilor, atât cei vii cât şi cei morţi, care constituie Trupului Domnului preamărit. De aceea, se poate susţine că datorită Crucii lui Hristos, moartea fizică nu ne mai ameninţă, că şi-a pierdut puterea. „Ultimul duşman" a fost transformat într-o binecuvântată trecere, un Paşte glorios, care ne conduce spre viaţa şi bucuria veşnică.

Totuşi, „ultimul duşman" continuă să atârne, legănându-se asupra noastră, sub forma *procesului morţii*. Pentru cei bolnavi în stadiul terminal, anticiparea suferinţei prelungite şi lipsite de sens este cauza primă a anxietăţii şi disperării, cu mult mai mult decât însuşi evenimentul morţii.

Această perspectivă asupra morţii şi a procesului ei a dat o formă profundă înţelegerii ortodoxe a suferinţei, întrucât conţine chestiunea îngrijirii celor ce înfruntă iminenta moarte. Ea oferă imaginea interioară ce ne permite să percepem şi să acceptăm suferinţa, atât

Music? – On Dignity and Death", în *On Moral Medicine*, p. 200-211, mai ales p. 206 despre "Death as Natural".

[18] Ca o completare la analiza din cap. 1, vezi articolul lui D. Weaver, publicat în *SVTQ* vol. 27/3 (1983) şi 29/2-3 (1985) sub titlul "The Exegesis of Romans 5, 12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: the Fifth to the Twelfth Centuries"; şi John Meyendorff, *Byzantine Theology,* New York: Fordham University Press, 1974, p. 143-146.

mentală cât şi fizică, ca pe una cu adevărat „răscumpărătoare" sau ispăşitoare.

Încercările spirituale prin care au trecut părinţii pustiei şi alţi asceţi creştini, dovedesc cu claritate realitatea „suferinţei răscumpărătoare". Anumite forme ale suferinţei mentale şi fizice, asociate cu durerea, pot spori creşterea spirituală în numeroase feluri. În primul rând ele întăresc conştiinţa propriului nostru păcat, a slăbiciunii şi susceptibilităţii în faţa ispitei. Spre deosebire de Iov, răbdarea noastră are limite, iar suferinţa ne ispiteşte constant „să-L blestemăm pe Dumnezeu şi să murim". Totuşi, în măsura în care reuşim să acceptăm şi să îmbrăţişăm neputinţa noastră de a ne salva, sau chiar să răbdăm durerea intensă şi suferinţa emoţională, putem să ne supunem ca şi Iov impulsului dat de către Dumnezeu, de a ne încredinţa milei Sale, ca singura noastră sursă de nădejde şi putere. Forţându-ne să alegem constant între Dumnezeu şi disperare, suferinţa poate atinge calitatea unei discipline ascetice, biruind pasiunile distrugătoare ale trupului şi ale duhului.

Aceste aspecte sunt comune tuturor formelor suferinţei, oricare ar fi circumstanţele vieţii noastre. În cazul persoanelor ce suferă de boală şi în special cele în fază terminală, suferinţa mentală şi fizică poate fi trăită ca „răscumpărătoare", ca promovând efectiv creşterea duhovnicească, în următoarele cazuri specifice:

1. Suferinţa ne poate face conştienţi de totala noastră dependenţă de nesfârşita dragoste şi milă a lui Dumnezeu. Ca nici o altă experienţă cunoscută nouă, ne atrage atenţia asupra slăbiciunii şi vulnerabilităţii noastre şi asupra lui Dumnezeu ca unicul izvor al milei, harului şi însănătoşirii finale.
2. Ca un corolar, suferinţa ne poate aduce la o înaltă conştiinţă de sine şi, prin aceasta, la o conştientizare a limitelor noastre personale. Mai mult decât orice altă experienţă, durerea şi suferinţa semnalează faptul că nu *suntem stăpâni pe noi înşine*. Aceasta este o experienţă profund umilitoare, una ce poate duce ori la disperare, ori la înălţimi ale credinţei şi dragostei, necunoscute până atunci.
3. Suferinţa poate avea şi efectul curăţării şi purificării de patimi, adică de dorinţele şi decepţiile ce ne strică legătura cu Dumnezeu, cu ceilalţi şi cu noi înşine. În acelaşi timp, ne

îndreaptă atenția asupra momentului prezent, ne forțează să ne rearanjăm prioritățile și ne invită să căutăm, mai mult decât orice, „singurul lucru trebuincios" (*Luca* 10, 42).

4. De asemenea, suferința trezește conștiința faptului că suntem muritori. În tradiția monastică creștină, călugărul ajunge să își spună în rugăciune: „Amintește-ți de moarte!" Nimic nu e morbid în ce privește amintirea morții. Mai degrabă este o expresie a nădejdii pline de bucurie, bazate pe convingerea că prin moartea Sa, Hristos a distrus o dată pentru totdeauna puterea morții.
5. Suferința mai poate să stabilească legături de comuniune eclezială cu alte persoane, de care noi depindem. În schimb, sporirea lor duhovnicească poate veni din experiența împărtășirii durerii celuilalt, prin rugăciunea și gesturile lor de îngrijire.
6. În final, suferința oferă posibilitatea de a fi părtași vieții și misiunii mântuitoare a Domnului Cel răstignit și înviat. Pentru pacientul aflat pe moarte, aceasta înseamnă luarea crucii sale și urmarea lui Hristos, către propria suferință și moarte. A purta propria suferință întru Hristos, cu certitudinea că vom învia împreună cu El întru deplinătatea vieții, înseamnă de asemenea a le oferi celorlalți cea mai elocventă și eficientă mărturie sau *martyria* posibilă.

Acest ultim aspect îi determină pe unii teologi să afirme că suferința ce însoțește procesul morții ar trebui trăită până la cel mai înalt grad pe care îl poate îndura cineva. Este o atitudine extremă. Ea riscă absolutizarea suferinței prin căutarea ei tocmai de dragul suferinței. Ca fenomen de sine stătător, suferința nu are sens; ea nu posedă nici o valoare răscumpărătoare în sine. *Doar atunci când durerea și suferința sunt puse în mâinile iubitoare și milostive ale lui Dumnezeu, acestea pot avea sens și valoare finală.* Altfel ele duc cu ușurință spre disperare sau spre o perversă formă a mândriei, un fel de masochism spiritual sau auto-idolatrie. Trebuie să ne amintim mereu de natura *substitutivă* a suferinței lui Hristos. El și-a oferit voluntar viața *pentru noi*, ca din partea noastră, pentru a împlini ceea ce noi înșine nu am putea face pentru noi. Acestea fiind spuse, rămâne totuși adevărat faptul că acolo unde durerea fizică și suferința psihică sunt

îndurate cu curaj și cu dorința asimilării lor patimilor lui Hristos, ele sunt investite, fără îndoială, cu „valoarea răscumpărătoare".

Și totuși, nu orice suferință are această valoare. Dincolo de un anumit punct, durerea fizică sau suferința psihică prelungită, pot învinge voința și frânge cele mai bune intenții ale inimii. Mulți au trăit această suferință ca pe una pur și simplu „dezumanizantă", lăsându-i fără speranță și asupriți doar de gândul propriei lor stări mizerabile. O astfel de suferință poate fi produsă de factori exteriori nouă și care ies de sub controlul nostru: tortură, durere fizică excesivă datorată unei boli sau durere psihică datorată unor amenințări externe. Copiii nou-născuți chinuți de dereglări genetice precum cele myelo-meningiale sau sindromul Lesch-Nyhan (hiperuricemie, ce cauzează înclinații incontrolabile spre auto-mutilare), adulți suferinzi de scleroză laterală amiotrofică („Boala lui Lou Gehrig") sau de cancer pancreatic, sau victime de orice vârstă ale arsurilor de gradul trei, pot fi mistuiți de suferință fizică și de o durere chinuitoare, astfel încât viața însăși devine o povară permanentă și de nesuportat. În astfel de cazuri, puterea pacientului de a urma țelurile vieții sau de a percepe sensul transcendental, dispare.

În mod deosebit în ultimi ani, cercetătorii au devenit conștienți că alte forme de suferință pot fi de asemenea degradante și lipsite în aparență de calitatea răscumpărătoare. Susceptibilitatea noastră față de suferința psihică este un factor la fel de important ca și începutul durerii în determinarea reacției pe care o avem la diferite intensități ale suferinței. Nu fiecare e un Sfânt Ignatie, pregătit psihologic și spiritual pentru înfruntarea unei morți martirice în arenă. Pragurile durerii sunt relative, însă și factorii genetici și cei ai mediului joacă un rol în dezvoltarea lor. Victimele abuzurilor infantile, de exemplu, sau persoanele ce au trecut prin mari pierderi ori au fost abandonate, pot fi rănite într-atâta încât însăși frica de o suferință mai mare – privită ca pedeapsă dată în continuare – să le provoace tristețe și deznădejde incontrolabilă. Apoi sunt cei infirmi mai în vârstă, care suferă atât din cauza handicapului lor fizic cât și datorită pierderii unui partener de viață iubit. Durera lor e adâncă și uneori de nesuportat. Adesea ei se simt abandonați nu doar de cei decedați, ci și de familie și de comunitatea parohială. Pentru Sartre iadul poate să fie „ceilalți". Pentru cei în vârstă, care sunt disperați din cauza bolii și a singurătății,

iadul este propria lor durere şi propria lor singurătate. Fără vreo speranţă reală a îmbunătăţirii condiţiei lor fizice, ei tind să se afunde în deprimare şi, în cele din urmă, în disperare. O dată ce problema lor devine îndeajuns de serioasă, ei văd adesea în „sinuciderea asistată de medic" singura rază de speranţă, singura lor cale de ieşire.

Cea mai serioasă şi periculoasă ispită a celor ce se confruntă cu suferinţa psihică sau trupească este că ei îşi percep chinul ca pe unul absurd şi lipsit de sens. Cu toate acestea, pentru Părinţii Bisericeşti care erau convişi că Dumnezeu se află la originea întregii vieţi omeneşti şi a experienţei umane, suferinţa apare ca o dimensiune a propriului plan de mântuire al lui Dumnezeu. În concepţia lor, suferinţa are mereu *potenţial răscumpărător*. Şi totuşi, pentru a afirma aceasta, este necesar să fie clar faptul că Dumnezeu nu impune suferinţa ca pe o retribuţie sau pedeapsă pentru păcatul nostru. Deşi El acceptă durerea ca parte a unei „pedagogii divine", nu putem afirma pur şi simplu că Dumnezeu „doreşte" tragedia în experienţa umană. În capitolul 9 al *Evangheliei după Ioan*, Iisus afirmă clar că suferinţa şi vinovăţia sunt, fără îndoială, legate în mod necesar. Într-adevăr, Dumnezeu *îngăduie* tragedia, dar aceasta nu înseamnă că suferim în raport direct cu măsura păcătoşeniei noastre. În rugăciunea de dimineaţă a Părinţilor de la Mănăstirea Optina, amintită mai devreme, îi cerem lui Dumnezeu: „învaţă-mă să mă port cu toate ce mi se întâmplă zilnic [...] cu credinţă tare că voinţa Ta le stăpâneşte pe toate [...]. În întâmplările neaşteptate, nu mă lăsa să uit că toate de la Tine sunt trimise." Totuşi, este de neconceput că Dumnezeul milei şi al îndurării ar putea voi – în sensul de a dori – furtuna, bombardamentele teroriste, sau tragedia morţii însăşi. Dacă afirmăm că „nimic nu se petrece fără voia lui Dumnezeu", atunci trebuie de asemenea să insistăm asupra unei distincţii fundamentale dintre ceea ce Dumnezeu *vrea* sau intenţionează şi ceea ce El *permite*, adică între „voinţa Lui intenţională" şi „voinţa lui care acceptă". Dumnezeu nu vrea ca făpturile pe care le-a creat, oricât s-ar fi răzvrătit împotriva Sa, să fie victimele suferinţei ce dezumanizează. Totuşi, în taina de nepătruns a iconomiei divine, El poate într-adevăr să „vrea" astfel de experienţe[19].

[19] *Istoria lausiacă* (47, 5) a lui Paladie, de la începutul secolului al V-lea exprimă această distincţie în felul următor: „Toate cele întâmplate au venit din bunăvoirea lui Dumnezeu şi din îngăduirea Lui. Deci câte se întâmplă potrivit virtuţii, se întâmplă spre slava lui Dumnezeu; iar cele ce sunt vătămătoare şi primejdioaseşi sub forţa împrejurărilor şi dintr-o cădere morală, se produc cu îngăduinţa lui Dumnezeu." (Traducere D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1993, p. 98).

Această conştientizare îi face pe Sfinţii Părinţi ai Bisericii să caute o explicaţie a originii răului şi suferinţei în revolta omului împotriva voinţei divine, în neîncetata lui căutare de „plăceri" autodistrugătoare, în locul bucuriei depline[20]. Sfântul Maxim Mărturisitorul, de exemplu, atribuie suferinţa căderii în păcat şi susţine că scopul ei este să curețe sufletul de „urâciunea plăcerii senzuale" şi „să-l detaşeze de lucrurile materiale". Apoi adaugă: „de aceea Dumnezeu, în dreptatea Sa, îngăduie ca diavolul să-i chinuie pe oameni cu torturi"[21]. Aşa cum indică prologul *Cărţii lui Iov*, chiar dacă Dumnezeu vrea ca suferinţa să vină asupra oamenilor, adevăratul agent prin care această suferinţă vine, nu este Dumnezeu însuşi, ci Satana, Vrăjmaşul şi Ispititorul.

Astfel, convingerea Sfinţilor Părinţi este că suferinţa îşi are originea în voinţa divină şi are, potenţial, capacitatea să purifice persoanele umane de pasiunile păcătoase şi să le reaşeze în comuniune cu Dumnezeu. Sfântul Marcu Ascetul, pustnic din secolul al cincilea, exprimă acest adevăr în următorul fel: „În durerile fără voie se ascunde

[20] Ilarie din Poitiers († 367) face o distincţie de bază între *suferinţă* şi *durere*, prima fiind o funcţie a naturii umane, iar a doua, un aspect "accidental" am putea spune, secundar al experienţei umane. Astfel, el poate afirma că Hristos, în trupul său omenesc, „a simţit forţa suferinţei, dar fără durerea ei". „El a avut un trup pentru suferinţă", continuă Ilarie, „dar n-a avut o natură (slabă precum a noastră, din cauza păcatului) care ar fi putut simţi durerea." (*De Trinitate*, X, 23; N. P. N. F. vol. 9, 187 f.). Ilarie a fost adesea acuzat de hristologie monofizită. Totuşi, scopul său este să afirme că durerea fizică – separat de suferinţă – este o consecinţă a păcatului, adică a căderii naturii umane. Aceasta implică faptul că Hristos a curăţit acea natură, unind-o cu natura Sa „unică" (adică, divină). Astfel, El a putut *suferi* cu adevărat şi, prin aceasta, să împlinească răscumpărarea noastră, dar fără a simţi *durerea*. Păreri asemănătoare au dus la convingerea, exprimată în aspecte ale tradiţiei liturgice ecleziale, cum că *Theotokos* sau Maica lui Dumnezeu nu a simţit nici o durere când L-a născut pe Fiul ei.

[21] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* vol. II, p. 178, nr. 164.

mila lui Dumnezeu, care atrage la pocăință pe cel ce le rabdă și izbăvește de muncile veșnice".[22] „Orice suferință fără voie – adaugă el – să te învețe să-ți aduci aminte de Dumnezeu; în acest caz nu-ți va lipsi prilejul spre pocăință."[23]

Slujirea creștină ne obligă să acceptăm suferința personală și să căutăm prin aceasta întărirea spirituală. Chiar dacă „natura noastră exterioară" se poate „veșteji", așa cum scria Apostolul, „natura noastră interioară se reînnoiește în fiecare zi", în suferință. (II *Corinteni* 4, 16). Între anumite limite, unele aspecte ale durerilor și greutăților pot servi ca binecuvântări spirirtuale ce aduc pacea interioară și puterea, care „se desăvârșește în slăbiciune" (II *Corinteni* 12, 9-10). Așa cum declară Sfântul Pavel mai departe, „căci vouă vi s-a dăruit, pentru Hristos, nu numai să credeți în El, ci să și pătimiți pentru El" (*Filipeni* 1, 29). Aici Apostolul se referă în mod special la persecuții. Cu toate acestea, ca în următorul fragment binecunscut din Epistola către Romani, el caută să sublinieze pentru cititorii săi, valoarea răscumpărătoare, sfințitoare a suferinței îndurate cu curaj: „ne lăudăm și în suferințe, bine știind că suferința aduce răbdare și răbdarea încercare și încercarea nădejde, iar nădejdea nu rușinează pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Duhul Sfânt cel dăruit nouă" (*Romani* 5, 3-5). Tocmai acea calitate și bogăție a iubirii divine vor da putere celui ce suferă, potrivit poveței lui Hristos, să „rabde până în sfârșit" (*Matei* 10, 22; *Marcu* 13, 13).

În urmă cu mai bine de 30 de ani, un călugăr american care a cunoscut personal multă suferință fizică, a tradus o cărticică a Arhimandritului Serafim Papakostas, intitulată *Pentru ceasurile de suferință*. Aceasta conține o lecție demnă de repetat: „Dacă Hristos a trebuit să se îndrepte spre slava Sa prin suferințe, e cumva ciudat că noi, urmașii Lui, trebuie să facem la fel ? Dacă Cel fără de păcat și Sfânt, asupra Căruia n-aveau ce căuta chinul și durerea, a trecut prin fiecare grad de chin și suferință pentru noi, e cumva ciudat ca noi, toți cei sfințiți prin El, să avem nevoie să fim curățați și purificați prin răstignire? Învățați deci iubiți creștini! Dacă omul n-ar fi păcătuit, dacă

[22] *Filocalia* vol. I, Sibiu, 1947, p. 262, nr. 139.

[23] *Ibid.*, p. 235, nr. 57. Comparați I *Petru* 4, 1, „cine a suferit cu trupul a isprăvit cu păcatul..."

nu am fi păcătoși, cu siguranță ne-am îndrepta spre slava divină fără chinuri și suferințe. Acum, totuși, nu este altă cale spre această slavă, decât prin suferință și durere. Însuși Domnul mântuirii noastre a pășit pe acest drum".[24]

Când vine tragedia, aducând durere și chin nepotolit, cel mai firesc răspuns este să ne întrebăm cu privire la scopul lui Dumnezeu și adâncimile propriei noastre credințe. Vechea întrebare, „de ce lucrurile rele se întâmplă oamenilor buni?", pare fără răspuns. Teologii răspund, vorbind despre „teodicee". Mireanul suferind, pe de altă parte, vrea să știe cum să împace credința lui în atotputernicia lui Dumnezeu cu afirmația biblică că „Dumnezeu este iubire". Dacă Dumnezeu este atotputernic și dacă într-adevăr este un Dumnezeu iubitor, cum îngăduie să cunosc un astfel de chin, mai ales dacă intensitatea suferințelor mele este așa de mare încât nu mă mai pot ruga, deoarece mintea și trupul meu sunt concentrate în întregime asupra acestei trăiri insuportablie? Iar dacă îmi pot îndrepta gândurile către Dumnezeu, se pare că o fac doar cu frustrare, mânie și revoltă.

Oricare ar fi cauza imediată și natura suferinței noastre, trebuie să ținem minte două lucruri. Pe de o parte, suferința este întotdeauna comunitară, adică, *eclezială*. Ea implică întregul Trup al lui Hristos, întrucât suntem „mădulare unii altora" (*Romani* 12, 5). Aceasta înseamnă că valoare răscumpărătoare inerentă suferinței noastre poate contribui, de asemenea, la mântuirea altor persoane alături de noi. Așa cum păcătoșenia noastră își lasă amprenta pe întregul Trup, suferința noastră – când e acceptată cu credință și oferită lui Dumnezeu în iubire – îi poate transforma pe ceilalți, care sunt mădulare ale acestui Trup. *Cum* se întâmplă aceasta, e un mister pe care nimeni din această viață nu-l va putea pătrunde vreodată. *Că* se întâmplă, cu toate acestea, este o chestiune de experiență eclezială. Chiar și acolo unde suferința pare să fie lipsită de sens și de nesuportat, însuși actul încredințării ei lui Dumnezeu, întru credință și iubire, îi dă putința celui aflat în suferință să participe direct și intim la propria răstignire a lui Hristos. Îngerii de la Mormântul Sfânt L-au identificat pe Domnul Cel Înviat ca „pe Cel Răstignit" (*ho estaurômenos*, *Marcu* 16, 6; *Matei* 28, 5); iar filosoful catolic francez Pascal a dus mai departe acest mesaj, când a declarat

[24] Atena: Zoe Brotherhood, 1967, p. 43.

„Hristos este în agonie până la sfârșitul lumii." Domnul cel Înviat rămâne pe veci Cel Răstignit. Cei uniți cu El, sunt uniți de asemenea cu răstignirea Sa, cea săvârșită o dată pentru totdeauna, a cărei însemnătate și putere înfruntă veacurile. Deși Patimile lui Hristos și moartea Sa au înfăptuit răscumpărarea lumii, suferința noastră personală – oferită ca sacrificiu de slăvire și mulțumire pentru darul vieții ce ni l-a încredințat – poate deveni mijlocul prin care ne unim cu El și cu toți cei care poartă cu curaj și credință propria suferință. Așadar, suferința poate deveni un mijloc eficient de creare a unei comuniuni intime și profunde cu Hristos și cu membri suferinzi ai Trupului Său.

Totuși, o a doua lămurire trebuie făcută. Suferința noastră nu numai că ne dă puterea participării la patimile și răstignirea lui Hristos. Ea conferă un mijloc fundamental pentru ca Hristos să participe la realitatea propriei noastre „boli ce duce spre moarte". În ciuda aparenței că există un element absurd – o teribilă lipsă de sens și scop – în suferința noastră, mărturia biblică și patristică este clară: *Dumnezeu ne însoțește în suferința noastră.* El nu este doar conștient de ea; o împărtășește din plin, îi bea cupa amară până la fund. De aceea El preschimbă durerea noastră cea lipsită de sens, într-o experiență cu adevărat răscumpărătoare.

Aceasta e adevărat chiar și acolo unde persoana este incapabilă să simtă acea calitate răscumpărătoare, deoarece datorită intensității durerii psihice sau trupești, persoana a intrat în comă sau într-o stare vegetativă permanentă. În acest caz, este răspunderea și privilegiul Bisericii – a comunității parohiale și a familiei – să-și asume „persoana", prin rugăciunea și iubirea lor. Ei vor face ceea ce persoana nu poate face pentru sine, anume să-și ofere suferința și viața însăși harului și milei lui Dumnezeu. Acesta este gestul ce corespunde chemării din ecteniile noastre: „Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm."

În cazurile în care persoana în suferință este incapabilă să-și trăiască propria suferință ca răscumpărătoare, rămâne fără îndoială ceea ce numim „suferința răscumpărătoare slujitoare", săvârșită prin prezența și puterea slujitoare a Celui Răstignit, ca și prin prezența, intervenția și iubirea celorlalți, a celor care împărtășesc povara persoanei aflate în chinuri. Această complementaritate, această sinergie

a iubirii și milei dintre Hristos și ceilalți oameni, poate transforma așadar suferința umană, dintr-o crudă batjocură a slăbiciunii noastre și o judecată a păcătoșeniei noastre, într-un vehicul ce duce spre sfințirea noastră și într-o promisiune a fericirii veșnice care va să vină. Cel care rabdă până la capăt – purtând chinul cu curaj și nădejde, sau îngăduindu-le celorlalți să-l poarte pentru el, în rugăciune și iubire – acela „se va mântui" (*Marcu* 13, 13).

Văzută din această perspectivă, în lumina strălucitoare a patimilor și a jertfei lui Hristos, e clar că întreaga suferință este, potențial, răscumpărătoare. Rugăciunea și solidaritatea membrilor Trupului lui Hristos pot face chiar din cea mai „lipsită de sens" tragedie, o mărturie a Crucii și a adevărului că Viața a biruit moartea.

Eutanasia și îngrijirea celor aflați în faza finală a bolii

Ce implică reflecțiile de acest gen, referitor la susținerea vieții celor bolnavi în faza finală? Pot cumva considerațiile CV justifica „eutanasia activă", în forma intervenției medicale directe sau cea a sinuciderii asistate de medic?

Însemnătatea unei „morți bune"

Publicația Centrului Park Ridge, *Choosing Death* (Alegând moartea), include câteva afirmații ale eticienilor ortodocși pe tema eutanasiei active (oprirea medicală intenționată a vieții umane)[25]. Aceste afirmații reflectă un consens ce a luat naștere în ultimii ani și care poate fi rezumat astfel:

1. Viața umană, creată de către Dumnezeu și purtând chipul divin, e sfântă prin însăși natura ei și trebuie mereu respectată și protejată ca atare.

[25] Ron Hamel, ed., *Choosing Death. Active Euthanasia, Religion and the Public Debate,* Philadelphia: Trinity Press, 1991, p. 90-95. Citirea neatentă a pasajului ar putea da impresia că „răsăritean", „grecesc" sau „rusesc" reprezintă denominațiuni distincte. Însă creștinii ortodocși de orice etnie vorbesc despre o Tradiție comună, formată de celebrarea liturgică comună, de mărturisirea de credință și de experiența sacramentală.

2. Principiul slujirii cere ca momenul morții și cel al zămislirii să rămână în mâinile lui Dumnezeu; El singur e deasupra vieții, a morții și a procesului morții. Există o „vreme pentru a trăi și o vreme pentru a muri", iar acea vreme trebuie să rămână hotărâtă de Dumnezeu.
3. Trebuie făcut orice efort pentru refacerea pacientului până la un nivel optim al sănătății; viața pacientului își păstrează totuși valoarea sa ireductibilă, chiar și atunci când nu mai poate fi recâștigată întreaga sănătate.
4. În cazurile de boală în stadiul final (unde procesul morții este ireversibil iar moartea iminentă), este totuși permis ca susținerea vieții să înceteze, susținere ce nu înseamnă mai mult decât o povară pentru pacient. În special în cazurile de „moarte cerebrală", menținerea paicentului prin sisteme de întreținere a vieții e imorală și nu doar „inutilă".[26]

[26] Părintele Stanley Harakas, recunsocut unanim ca „decanul" eticienilor ortodocși din S. U. A. de astăzi, spune: „Când o dovadă mai mult decât suficientă susține ipoteza că pacientul este bolnav în stare finală, medicul, pacientul, familia și toți ceilalți implicați nu sunt obligați moral și nu ar trebui să se simtă obligați să risipească energie, timp și resurse, într-un efort prost direcționat de înfruntare a morții" (*Choosing Death*, 92). Observați că „resurse" e inclus în această aserțiune despre raportul *povară – beneficiu*. Să vedem mai departe spusele sale, din: *Living the Faith. The Praxix of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis: Light & Life Publishing, 1992, p. 129: „Folosirea medicamentelor, a operațiilor chirurgicale, chiar și a organelor artificiale este legitimă când există șansa întemeiată că acestea vor folosi la redarea, în timp util, a funcționării normale sau aproape normale a întregului sistem al organismului. Folosirea lor e terapeutică. Cu toate acestea, există o limită etică în folosirea lor. Organele distincte pot fi ajutate artificial să funcționeze atunci când întregul sistem al organismului a încetat să funcționeze. Dar dacă nu există dovada unei activități a creierului în special, putem foarte bine spune, și din punct de vedere religios, că pacientul nu mai este în viață. Numai anumite organe funcționează. În acest caz, folosirea de mijloace artificiale pentru a întreține funcționarea organelor, este greșită." Această distincție esențială dintre moartea *întregului* organism și moartea organismului *ca întreg,* oferă soluția unei probleme dificile, pe care o vom discuta mai departe, despre pacienții în comă profundă sau S. V. P.

5. Pe de altă parte, nu poate fi justificată oprirea activă a vieți omenești nevinovate, chiar și în cazurile de boală în stadiul final, însoțită de suferință grea[27]. Așadar, eutanasia activă, inclusiv sinuciderea asistată de medic, este interzisă potrivit eticii ortodoxe, indiferent dacă pacientul își exprimă sau nu dorința de a muri, adică indiferent dacă există sau nu consimțământul său[28].

Raționamentul din spatele acestor concluzii este esențial teologic. Părintele Stanley Harakas declară: „Singura *moarte bună* pentru creștinul ortodox este pașnica acceptare a sfârșitului vieții sale pământești, cu credința și încrederea în Dumnezeu și în promisiunea Învierii"[29]. O ectenie din slujbele liturgice ortodoxe include cererea: „sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace". Iar în rugăciunile făcute pentru cel aflat pe moarte, cerem „pașnica despărțire a sufletului de trup". Astfel, o *moarte bună*, este cea care păstrează un maxim de conștiință cu un minim de suferință, împreună cu încredințarea vieții proprii în mâinile îndurătoare ale lui Dumnezeu.

Credința ortodoxă tradițională exprimă dorința de a fi izbăviți de „moarte năprasnică". Pentru cei mai mulți americani de astăzi, o astfel de cerere este de neînțeles: „Să fie iute, curată și, dacă se poate, în somn". Pe de altă parte, o formidabilă atitudine creștină recunoaște nevoia pregătirii pentru moarte: pentru ca cel aflat pe patul de moarte să aibă timp să caute împăcarea și comuniunea cu membrii familiei și cu prietenii, timp pentru împăcare cu Dumnezeu prin spovedanie și

[27] Calificativul „inocent, nevinovat" e necesar aici, întrucât creștinii ortodocși se împart în ceea ce privește problema pedepsei capitale și a participării la război.

[28] Din această perspectivă, ni se pare dureros faptul că tratarea problemei a alunecat atât de ușor de la moralitatea PAS, în cazurile cererilor repetate din partea pacientului, la problema „moralității" întreruperii vieții, în cazul celor care nu pot sau pur și simplu nu își exprimă un astfel de consimțământ. De pildă Gerrit van der Wal, "Unrequested Termination of Life: Is it Permissible ?", Bioetica, vol. 7, nr. 4 (1993), p. 330-339, răspunde la întrebarea sa din titlu, cu un „da" calificat.

[29] S. Harakas, *Contemporary Moral issues Facing the Orthodox Christian*, Minneapolis: Light & Life Publishing, 1982, 176. Citat de asemenea în *Choosing Death*, '94.

timp pentru o ultimă împărtășire cu Trupul și Sângele lui Hristos, cel dătător de viață. Această nevoie de pregătire pentru sfârșitul vieții pământești explică mulțimea rugăciunilor în tradiția ortodoxă, care îl imploră pe Dumnezeu: „Doamne, scapă-mă de o moarte neașteptată!" A *muri bine*, astfel, cere *timp* în măsura în care cere pacea lăuntrică, grija necesară și iubirea.

Dar ce implică aceasta în situațiile particulare și în stabilirea modului adecvat de îngrijire medicală la sfârșitul vieții? Și eticienii romano-catolici ca și cei ortodocși, acceptă în general ca „legală" o hotărâre de oprire a sistemelor de menținere a vieții în cazurile terminale, acolo unde o astfel de oprire reprezintă clar dorința pacientului și faptul că utilizarea în continuare nu ar servi la nici un rezultat demonstrabil (o evaluare făcută pe baza raportului dintre „inutilitate" și „povară – câștig")[30]. Rămâne totuși o problemă de definiție: ce determină o „boală finală" și dacă suspendarea menținerii vieții constituie „eutanasie"?

Un pacient bolnav în stadiul final este definit de obicei ca unul ce se prevede a avea mai puțin de șase luni de trăit. E o definiție atât de largă, încât ar părea mai potrivit să definim un „bolnav în stadiul final" ca pe unul care, potrivit opiniei medicale profesioniste, e implicat în procese biologice ireversibile, care vor duce inevitabil la moarte.

Există un acord fundamental între eticienii catolici și ortodocși, în privința faptului că oprirea susținerii vieții, în aceste condiții, nu constituie „eutanasie" în accepția de azi a termenului. Expresia „eutanasie" însemna la început, pur și simplu, o *moarte bună*. Totuși, în ultimii ani s-a identificat cu mișcarea eugenică pe de-o parte, și cu sindromul kevorkian pe de alta, identificare pe care ar trebui să o respingem. Cu recentele dezvoltări tehnologice și inabilitatea noastră de a face o distincție clară între intervenția terapeutică în procesul

[30] Vezi eseurile pe această temă semnate de R. McCormick, "To Save or Let Die : The Dilemma of Modern Medicine" și (cu R. Veatch) "The Preservation of Life and Self-determination" în *How Brave a New World ? Dilemmasin Bioethics*, Wash. D.C.: Georgetown Univ. Press, 1981, p. 339-351 și 381-389; S. Harakas, *Contemporary Moral Issues*, Minneap.: Light & Life Publ., 1982, p. 170-173; și J. Breck "Selective Non-treatment of the Terminally Ill" în *St. Vladimir's Theological, Quarterly* 33/3, 1981, p. 261-272.

morții și simpla „lăsare a naturii să-și urmeze cursul", în timp ce oferim îngrijire pentru suportarea suferinței și alte măsuri ajutătoare. Ar fi mai bine să trecem și peste termenii de eutanasie „activă" și „pasivă". Dacă „eutanasia" înseamnă a pune capăt vieții unui pacient printr-un act specific, atunci nici tradiția ortodoxă, nici cea romano-catolică nu pot să aprobe un astfel de act.

Acum aproape douăzeci de ani, eticienii catolici au publicat un document asupra eutanasiei, care susținea că termenul e ambiguu, echivoc și ar trebui evitat în legătură cu anumite acțiuni și hotărâri privind îngrijirea sfârșitului vieții. Deși ortodocșii nu au o formulare concretă pentru termenul în discuție, poziția romano-catolică față de această problemă este total compatibilă cu o înțelegere ortodoxă a așa-numitei „ucideri din milă". Cuvântul „eutanasie", spun ei, n-ar trebui folosit:

1. nici pentru desemnarea acțiunilor implicate în *îngrijirea finală*, care au ca scop declanșarea ultimei faze a bolii (deshidratare, îngrijire, masaj, medicamente pentru ameliorarea durerii, însoțirea persoanei aflate pe moarte...);
2. nici pentru a desemna decizia de a opri anumite terapii medicale care nu mai par a fi necesare condiției pacientului (limbajul tradițional ar fi exprimat acest lucru prin „decizia renunțării la măsuri extraordinare"). Nu este vorba de a lăsa pacientul să moară, ci mai degrabă de folosirea resurselor tehnice, urmând treptat un curs rezonabil sugerat de precauție și bună chibzuială;
3. nici pentru a desemna o acțiune începută pentru a ușura suferința pacientului, cu riscul posibilei scurtări a vieții sale. Acest fel de acțiune face parte din chemarea unui medic: vocația lui nu este doar de a vindeca boli sau de a prelungi viața, ci – mult mai general vorbind – și aceea de a avea grijă de o persoană bolnavă și de a-i ușura suferința."[31]

Un element important în problema „dreptului de a muri" s-a ivit recent în literatura medicală, fiind neglijat de mediul informativ

[31] Afirmație publicată de Vatican Press în 1991, cu titlul "Question of Ethics Regarding the Fatally Ill and the Dying", în *Medical Ethics: Sources of Catholic Teachings*, p. 116.

obișnuit. Acesta se referă la recenta lege a Curții Supreme care respinge sinuciderea asistată de medic (*Washington vs. Glucksberg*, 117 S. Ct. 2258, 1997). Scriind în *The New England Journal of Medicine*[32], profesorul Robert A. Burt de la *Yale Law School* arată că hotărârea justiției de a susține statutele din New York și Washington care interzic sinuciderea asistată „a cerut efectiv tuturor statelor să se asigure că legile lor nu obstrucționează oferirea de îngrijire adecvată, în special pentru ameliorarea durerii și alte simptome fizice ale oamenilor ce înfruntă moartea [...]. Declarând cu autoritate că dozarea de sedative cu efect final, ca ușurare simptomatică, nu este sinucidere asistată, Curtea a permis o practică agresivă de îngrijire ameliorativă."[33] Curtea Supremă, cu alte cuvinte, a susținut un „Drept constituțional pentru îngrijirea ameliorativă", respingând intervenția activă a sinuciderii asistate.[34] Aceasta reprezintă o evoluție semnificativă, pentru că îndepărtează o mare barieră din calea alinării efective a durerii, anume teama doctorului de a scurta cursul vieții unui pacient bolnav în stare terminală.[35] Îngrijirea paleativă în cazurile evident finale, când cancerul în metastază sau alte boli cauzează durere insuportabilă, poate include chiar și „dozare sedativă finală", ținând cont de principiul dublului efect. Aici, o repet, nu este vorba de „eutanasie". Este un tratament adecvat moral – într-adevăr imperativ – acordat în acele cazuri în care singura alternativă este aceea de a-l lăsa pe pacient să moară în chinuri nesfârșite și în suferință.

Astfel, nici îngrijirea paleativă, nici retragerea sau oprirea sprijinului vieții în cazuri „inutile", nici administrarea adecvată de

[32] Vol 337, nr. 17, 23 oct. 1997, p. 1234-1236.

[33] *Ibid.* , p. 1234.

[34] Burt citează Sandra Day O'Connor care spune: „Sunt de acord că interesele statului - în protejarea celor care nu sunt cu adevărat în măsură să-și exprime dorința sau a celor care ar lua decizia de grăbire a morții lor nu întru totul în mod voluntar - sunt suficient de mari pentru a motiva o interdicție asupra sinuciderii asistate de medic", *ibid.*, p. 1235.

[35] Burt adaugă: „Înarmați cu dreptul constituțional al pacienților la îngrijire ameliorativă adecvată, medicii s-ar putea proteja în forumurile judiciare împotriva jurilor statului care ignoră sau lasă la o parte evidența faptului că prescripțiile de doze mari de narcotice pentru tratarea durerii și a altor simptome chinuitoare, sunt sigure, eficiente și potrivite" *ibid.*, p. 1236.

medicamente pentru durere, chiar și atunci când ar putea scurta cu ceva viața pacientului (precum morfina sau alte narcotice), nu constituie „eutanasie". Aici, încă o dată, principiul „dublului efect" intră în joc. Intenția nu este de a-l ucide pe pacient sau a-i limita cursul vieții. Intenția este de a-i oferi confort pacientului și alte îngrijiri adecvate, pentru ca procesul morții să ducă pe cât posibil la un sfârșit „fără durere, neînfruntat, în pace".

Dacă pacientul aflat pe moarte a declarat, printr-un *Testament al vieții*, ori printr-un alt act referitor la îngrijirea sănătății, că nu dorește folosirea de mijloace „extraordinare", care *ar prelungi doar procesul morții*, atunci suntem obligați moral să-i respectăm cererea. Același lucru este valabil în ce privește un „DNR" („nu resuscitați") ordin înregistrat pe fișa unui pacient. *Principiul autonomiei pacientului* presupune un astfel de respect din partea îngrijitorilor, a familiei și a altora ce ar putea fi avizați, inclusiv tribunalele; altfel cădem într-o formă de „paternitate", care presupune că echipa medicală sau o altă grupare este mai în măsură decât pacientul să ia decizii asupra îngrijirii sănătății și a ceea ce este în interesul pacientului. Noțiunea tradițională de „paternitate" tindea să accentueze *nevoile* percepute ale pacienților, iar nu *drepturile* lor. Se presupunea că echipa de medici era într-o poziție mai bună decât pacientul pentru a afirma acele *nevoi* și, ca urmare, pentru a determina tratamentul cel mai potrivit. Cu dezvoltarea tehnologiei pentru susținerea vieții și datorită valorilor contradictorii ale unei societăți pluraliste, eticienii au propus o paternitate „slabă" sau limitată, care respectă nevoia de *consimțământ informat* (sau în cunoștință de cauză) din partea pacientului, împreună cu *autonomia pacientului*, recunoscând că în anumite împrejurări, ar putea fi nevoie de intervenție pentru a opri pacientul să-și face rău sieși (de exemplu, prin sinucidere). Respectul pentru libertatea personală sau pentru autonomie trebuie pus în echilibru cu interesul pentru rolul și responsabilitățile pacientului în comunitatea socială, familială și bisericească. Această grijă justifică unele forme limitate de paternitate. Cu toate acestea, o astfel de paternitate ar trebui să fie convingătoare, iar nu obligatorie.

Astfel, o moarte „bună" necesită atât îngrijire fizică, cât și spirituală. Ea poate fi realizată, pe de-o parte garantând pacientului *consimțământul informat* și autonomie, adică libertatea de a lua singur

deciziile privind tratamentul sfârşitului vieţii, pe de altă parte, prin asigurarea *însoţirii* iubitoare a persoanei muribunde, prin prezenţa familiei şi a prietenilor. În fine, ea cere ca Biserica să-şi exercite funcţia preoţească prin *oferirea* persoanei muribunde lui Dumnezeu, prin rugăciune, prin gesturi de iubire, de compasiune şi mijlocire în numele ei.

Controlul şi tratarea durerii

Tratamentul adecvat al celor bolnavi în fază terminală cere nu numai ca ei să fie apţi pentru a-şi da consimţământul, dar şi ca autonomia lor să fie respectată. El mai necesită şi *administrarea de medicamente pentru durere, în mod adecvat.* Tehnicile de calmare a durerii sunt atât de sofisticate astăzi încât puţini pacienţi trebuie să îndure dureri şi chinuri de nesuportat. Şi totuşi rămâne încă mult de făcut în sensul cercetării şi dezvoltării, ca şi în administrarea adecvată a medicamentelor împotriva durerii. Aceasta este o temă crucială ce a fost mult neglijată chiar şi în şcolile medicale[36].

Dacă în Canada şi în Europa Occidentală morfina şi alte droguri pot fi date gratuit pentru uşurarea durerii cronice sau acute, acest lucru nu este cu totul adevărat în S. U. A. Progresul în tratarea durerii a fost împiedicat în această ţară de legi care interzic cu desăvârşire folosirea medicală a anumitor droguri. Cel mai evident este cazul heroinei. Datorită folosirii

[36] Reţineţi remarcile lui Gregg A. Kasting "The Nonnecessity of Euthanasia", în *Biomedical Ethics Reviews* 1993, Totowa, NJ: Humana Press, 1994, p. 24-45: „Argumentul că moartea asistată nu este necesară nu poate fi bazat pe faptul că durerea în boala finală e suportabilă în întregime sau parţial, datorită analgezicelor şi tehnicilor anestezice de astăzi ... Argumentul empiric că întreaga durere în faza terminală se poate uşura, nu este susţinută de literatura medicală" (41). În acelaşi volum, David C. Thomasma, "The Ethics of Physician-Assisted Suicide", p. 93-133, apelează la responsabilitatea specialiştilor din domeniul medical, pentru a-şi mări eforturile de îngrijire a celor bolnavi în stadiul final: să prescrie controlul bolii mai adecvat şi, de asemenea, „să se implice mai mult în situaţia pacientului ca persoană", prin dezvoltarea de sanatorii şi şcoli medicale ce oferă pregătire specială pentru îngrijirea celor aflaţi pe moarte.

răspândite, devastatoare a drogurilor pe străzi, suntem refractari la măsuri ce au devenit o rutină în alte ţări: folosirea „cocktail-ului Brompten", bazat pe heroină sau morfină, folosit atât de eficient în sanatoriile *Sfântul Christopher* din Anglia de exemplu, şi a altor droguri mai slabe, ca marijuana. (Realizat pentru terapia bolilor în stadiul terminal, cocktail-ul Brompten este o soluţie pe bază de alcool, cu morfină sau heroină, plus codeină şi un tranchilizant opţional. Valoarea lui stă în faptul că nu se dezvoltă dependenţă faţă de el. În plus, s-a observat că pacienţii care iau singuri acest cocktail cer o doză mai mică decât alţi pacienţi, pare-se datorită faptului că sunt „sub control": astfel, gradul lor de nervozitate scade şi la fel se întâmplă cu nivelul durerii fizice percepute).

Însă este total nejustificat ca drogurile care sunt potrivite pentru scăderea durerii să nu fie folosite în cazurile terminale, deoarece ar provoaca dependenţă. Acest lucru este adevărat în special dacă prin „terminal" ne referim la pacienţii deja angajaţi în procesul morţii. În cazurile de boală în stadiul terminal, când durerile sunt foarte mari – de exemplu tumorile la gât, cancerul de oase sau colon, scleroza multiplă avansată, SIDA – compasiunea şi respectul elementar pentru persoana pe moarte cer să fie folosite toate măsurile posibile pentru uşurarea durerii, care altfel poate duce la deznădejde şi disperare. Trebuie să ne amintim că frica de moarte este în multe cazuri frica de procesul morţii şi de suferinţa fizică ce îl însoţeşte. Astfel, tratarea adecvată a durerii ar trebui să se bucure de cea mai mare prioritate, pentru a uşura anxietatea pacientului şi a-i garanta că ultimele sale zile şi ore vor fi petrecute într-o stare de linişte, cu un minim de chinuri fizice[37].

[37] Această argumentare se leagă de asemenea de folosirea medicală a marijuanei. Multe alte boli, în special greaţa asociată cu chimioterapia, pot fi uşurate prin folosirea ei. Utilizarea marijuanei pare rezonabilă numai prin disponibilizarea ei legală sub prescripţie medicală. Sigur, trebuie menţinute controale rigide şi trebuie aplicate pedepse stricte dacă un doctor recomandă substanţa fără suficientă justificare medicală. Pe de altă parte, e de neconceput ca mulţi cetăţeni americani de rând să fie nevoiţi să caute pe străzi un traficant de droguri care ar putea să le ofere singurul medicament ce le mai uşurează durerea.

SVP, coma profundă și „moartea creierului"

Până acum am presupus că pacienții aflați pe moarte sunt conștienți că trăiesc o durere și un chin la un nivel suportabil, iar cei care îi îngrijesc, inclusiv familia și clerul, sunt de față pentru a le răspunde nevoilor. Dar ce se întâmplă cu cei inconștienți, care au intrat, potrivit celui mai sigur diagnostic, într-o comă profundă și ireversibilă, sau care sunt într-o stare vegetativă persistentă ?[38]

Coma profundă este o stare de profundă inconștiență caracterizată de lipsa totală de reacție la stimuli externi. În cazurile grave și prelungite, reflexele de apărare tind să dispară cu totul. SVP e cauzată de o întrerupere – provocată de accident, boală sau otrăvuri ingerate – a interacțiunii dintre funcțiile cognitive ale emisferelor cerebrale și mecanismele de trezire a formațiunii reticulare, un sistem de celule și fibre nervoase, localizate în primul rând în mezencefal și în trunchiul cerebral superior.[39] Condiția e de obicei ireversibilă, ca în cazurile cunoscute ale lui Karen Ann Quinlan și Elaine Esposito. Quinlan era o pacientă în comă permanentă, care a murit în iunie 1985, după mai mult de nouă ani, când a fost scoasă de la aparatul de ventilație artificială[40]. Esposito, care se afla în comă de mai mult de 37 de ani după o anestezie generală, a murit fără a-și recăpăta vreodată cunoștința. Problema etică majoră ce a apărut în aceste două cazuri e aceeași. Este adevărat că tehnologia medicală, prin hrănire artificială și hidratare, le-a menținut pe aceste femei în „viață"? Sau a prelungit doar procesul început cu respectivele accidente, care

[38] Pentru descrierea SVP, vezi "Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment: A Report on the Ethical, Medical, and Legal Issues in Treatment Decisions", Raportul Comisiei Prezidențiale, Washington, D. C. U. S. Governement Printing Office, 1983.

[39] Pentru o analiză referitoare la comă și la condițiile asociate ei, vezi *The Merck Manual of Diagnosis and Therapy*, ed, a 15-a, Rahway, NJ: Merck Sharp & Dohme Resarche Laboratories, 1987, p. 1331.

[40] Vezi în această privință William J.Curran, "Defining Appropriate Medical Care: Providing Nutrients and Hydration for the Dying",în Th. Shannon, ed. *Bioethics*, a 3-a ediție, New York: Paulist Press, 1987, p. 209 – 214.

inevitabil ar fi dus la moarte? Cu alte cuvinte, procedeul de susținere a vieții a menținut de fapt viața? Sau a prelungit pur și simplu procesul morții? Și dacă acesta din urmă e adevărul, ce rezultă de aici referitor la obligația de a hrăni și hidrata pacienții în comă profundă?

Spre deosebire de pacienții în comă profundă, ochii pacienților în SVP sunt adesea deschiși și ei par să treacă prin cicluri de veghe și somn relativ normale. Ocazional, ei scot sunete pe care alții le-ar confunda cu încercări de a vorbi. Starea vegetativă este datorată complicațiilor la nivelul sferelor cerebrale, care împiedică pacientul să mai aibă vreun simț al auto-conștientizării. Cu toate acestea, reflexele autonome și motorii rămân intacte. Condiția e adesea reversibilă, dar o dată ce a persistat câteva luni, refacerea completă pare imposibilă. La începutul anului 1995, mijloacele de informare au declarat că cercetătorii japonezi au reușit să readucă la viață un număr de pacienți în SVP, stimulându-le trunchiul cerebral. E încă prea devreme să știm dacă tehnica aceasta sau altele asemenea, vor oferi o soluție medicală problemei.

Aceste situații de comă profundă și SVP ridică problema definirii „morții". Pacienții aflați în aceste situații sunt vii sau morți? Și care este tratamentul potrivit în fiecare caz? Problema se complică prin faptul că textele medicale se referă adesea la SVP ca la o „moarte cerebrală"[41]. Acest limbaj vine, în mod clar, împotriva intereselor pacientului, în măsura în care starea sa poate fi reversibilă. Totuși, rămâne problema dacă pacienții în starea de comă sau SVP ar trebui socotiți „morți" și astfel considerați candidați pentru prelevarea de organe vitale. În orice caz, până la confirmarea medicală a morții lor, e neapărat necesar ca ei să fie considerați și tratați ca persoane vii, oricum am judeca *calitatea* vieții lor. Care este de fapt *calitatea* vieții unui pacient în comă? Se pot aplica aici oare cuvintele fecioarei din *Cântarea lui Solomon*: „Dormeam, dar inima mea veghea" (*Cântarea Cântărilor* 5, 2)? Abisul inconștientului poate fi considerat precum prăpastia Șeolului din viziunea Psalmistului: „De mă voi sui la cer, Tu acolo ești; de mă voi coborî în iad, de față ești!" (*Psalmul* 138, 8).

Dintr-o perspectivă creștină, cea mai necesară și fundamentală condiție pentru „persoană" este unitatea dintre trup și suflet. Oricum

[41] *The Merck Manual*, p. 1335.

am defini „sufletul", el este legat în mod evident de funcția creierului (deși, cu siguranță, nu este limitat la aceasta). Înseamnă că o dată survenită „moartea creierului", organismul este mort. Totuși, rămâne problema: cum definim „moartea creierului". Pentru unii, ea înseamnă moartea *întregului creier*: trunchiul cerebral, sistemul limbic sau al ramificațiilor și cortexul cerebral. Trunchiul cerebral coordonează funcții precum cea respiratorie și cea a ritmului inimii[42], în timp ce sistemul limbic (inclusiv hipotalamusul și glanda pituitară) coordonează hrănirea, somnul, echilibrul și, în general, homeostazia corporală. Sistemul limbic este de asemenea implicat în diferite răspunsuri emoționale precum conduita sexuală, mecanismul de apărare și autoprotejarea în ansamblu. Însă nici una din aceste funcții nu definește existența distinctiv *umană*, sau una a fortiori *personală*. Darul vieții umane depinde mai degrabă de creier (cele două emisfere) și de scoarța numită cortex. Cortexul ne dă capacitatea de a lua decizii, de a ne organiza viața, de a ne aminti experiențele, de a comunica cu ceilalți și de a avea diverse activități creatoare (artă, muzică). Tot aici își are sediul capactitatea de reflecție: activitatea de a filozofa, de a specula, de a ne uimi și de a ne ruga.

În cazurile în care accidentul sau boala a distrus ireversibil creierul superior sau activitatea neocorticală, va trebui să conchidem că persoana în discuție nu mai este vie. Funcțiile trupului guvernate de trunchiul cerebral și de sistemul limbic nu constituie existența umană personală: acestea sunt simple sisteme de susținere a ceea ce ne face cu adevărat oameni, adevărate ființe personale. Chiar dacă funcțiile trunchiului cerebral și ale măduvei (presiunea sângelui și temperatura, respirația) pot fi susținute prin mijloace artificiale, organismul *ca întreg* nu mai e „viu" în nici un sens inteligibil. În astfel de cazuri, putem spune că mecanismul biologic este susținut de tehnologie care înlocuiește de fapt sufletul uman sau forța vitală. Așadar, numai atunci putem declara pe bună dreptate că pacientul a murit, când se poate

[42] Se pare că cerebelul trunchiului cerebral înregistrează unele lucruri din răspunsurile învățate. Însă cele mai multe sunt depozitate în sistemul limbic. Căderea acestuia din urmă poate fi cauza simptomelor legate de Boala lui Alzheimer.

determina că a avut loc *moartea creierului în ansamblu*, iar cortexul nu funcționează și nu mai poate funcționa.

Însă tocmai această determinare s-a dovedit atât de dificilă și a făcut ca mulți medici și eticieni să insiste ca pacientul să fie considerat mort doar în cazurile în care este vorba despre moartea *întregului creier*, înțelegând prin aceasta trunchiul cerebral și creierul mare[43]. Să aflăm și părerea unui etician ortodox de frunte, H. Tristram Engelhardt. Privind criteriile referitoare la moarte, el spune: „Un trup uman care funcționează doar biologic, fără o viață psihică interioară, nu susține un factor moral [...]. Moartea unei persoane marchează dispariția unei entități ce poate face promisiuni și poate formula puternice revendicări morale. Să lămurim acest lucru cu privire la definiția morții: un trup la care s-a constatat moartea întregului creier sau moartea creierului în afară de trunchiul cerebral, nu susține o viață psihică sau spirituală, cu atât mai puțin viața unei persoane."[44] Cu alte cuvinte, calitatea de persoană presupune capacitatea pentru o funcție mai înaltă a creierului. Când capacitatea este iremediabil pierdută, „persoana" sau „sufletul" nu mai e prezent, și nu mai există viață *umană* în nici un sens. Încercările de a susține funcționarea biologică în astfel de cazuri nu sunt numai inutile, ci și imorale. „Vremea morții" a venit și a trecut, sufletul s-a despărțit de trup, iar tratamentul de „sprijinire a vieții" aplicat în continuare, întârzie pur și simplu „ușurarea" și „odihna" cerută de rugăciunile noastre pentru bolnavul în stadiul terminal.

Unde se situează, din această perspectivă, pacienții în comă profundă sau SVP ? Literatura pe această temă e bine delimitată și divizată. Un consens crescând susține că este moral ca hrana și apa să fie oprite sau retrase de la aceste persoane, deoarece ele sunt doar în mod marginal „persoane". Însă acest gen de abordare se apropie în chip periculos de gândirea susținătorilor *calității* vieții, gândire greșit

[43] Pentru o apărare solidă a acestei păreri dintr-o perspectivă nereligioasă, vezi David Lans, *Death, Brain Death and Ethics*, New York: State Univ. Press, 1985.

[44] Pentru o analiză importantă a întregii probleme, vezi Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, a doua ediție, N.Y.: Oxford Univ. Press, 1996, p. 239-287, "The Endings and Beginnings of Persons: Death, Abortion and Infanticide" (citat, p. 242).

direcționată, care evaluează mai degrabă capacitățile persoanei și condițiile ei, decât relația dintre eficacitatea tratamentului și posibilitatea de a urma *scopurile* vieții.

Așadar, din această discuție pornește un imperativ de bază: fiecare procedură adecvată de diagnostic și fiecare tratament ar trebui folosit pentru a readuce însănătoșirea. Dintr-o perspectivă creștină, bazată pe principiile slujirii și sfințeniei vieții, aceasta poate fi declarată ca revendicarea morală a „alegerii vieți" (cf. *Deuteronom* 30, 19). În cazurile de SVP sau de comă profundă, trebuie să existe o prezumție a vieții și o înclinare înspre viață, așa cum trebui să fie în toate cazurile în care pacientul nu este, în chip demonstrabil, mort cerebral. Dacă se poate dovedi însă că funcționarea cerebrală și corticală s-au pierdut iremediabil, atunci este clar din punct de vedere medical și potrivit din punct de vedere moral, să declarăm că persoana a murit. În cazuri de moarte a creierului superior – chiar și atunci când funcția creieriului inferior poate fi menținută artificial – sufletul s-a separat deja de trup, iar măsurile de susținere a vieții împiedică sufletul să se separe de trup. În oricare din aceste cazuri, avem obligația morală „de a lăsa persoana să plece".

Întrucât o astfel de decizie nu poate fi luată în cazurile de SVP și de comă profundă, neavând certitudinea că funcționarea creierului a încetat, ar fi greșit din punct de vedere moral să îndepărtăm pacientul de sistemele de menținere a vieții. Doar atunci când eforturile de refacere au eșuat definitiv și sunt dovezi clare că funcția neocorticală s-a pierdut cu totul, oprirea hranei și a apei poate fi acceptată moral.

Această concluzie se bazează, în parte, pe constatarea inutilității tratamentului. Însă își află justificarea finală în chiar principiul sacralității vieții. Dacă S. U. A. alunecă atât de vertiginos în josul pantei, aceasta se întâmplă, în mare parte, deoarece am desfigurat atât de dramatic și tragic însemnătatea sau sensul morții. Însă din perspectivă creștină, moartea „și-a pierdut boldul". Prin propria Sa moarte, Hristos a distrus puterea morții, transformând-o într-un Paște, o trecere sau traversare dinspre viața în trup către viața veșnică, în prezența iubitoare a lui Dumnezeu-Tatăl. „Moartea a fost înghițită de biruință. Unde îți este, moarte, biruința ta? Unde îți este, moarte, boldul tău ? Și boldul morții este păcatul, iar puterea păcatului este legea. Dar

să dăm mulțumire lui Dumnezeu, Care ne-a dat biruința prin Domnul nostru Iisus Hristos!" (I *Corinteni* 15, 54-57).[45]

Hrănirea și hidratarea celor bolnavi în faza finală

O altă problemă majoră, ridicată într-o manieră deosebit de tăioasă de *Inițiativa 119* din Washington și de *Măsura 16* din Oregon, se referă la o formă de susținere a vieții în faza terminală, care a fost considerată multă vreme „obișnuită" și mai puțin „extraordinară". Este vorba despre hrănirea și hidratarea pacientului. Până cu puțini ani în urmă, m-am opus vehement opririi nutriției și hidratării pacienților aflați pe moarte, bazându-mă pe faptul că mâncarea și apa sunt necesare susținerii întregii vieți și că cea dintâi datorie a noastră, în special față de bolnavii muribunzi, este să le răspundem acestor necesități fundamentale.[46] Totuși, în ultimi ani, un număr de articole științifice publicate atât de către surori medicale cât și de medici, m-au făcut să reconsider problema. Surorile medicale au observat multă vreme cum pacienții își scot frecvent tuburile nazalo-gastrice și perfuziile intra-venoase. Inițial, când se întâmpla aceasta, echipa medicală credea că bolnavul suferea de un stres emoțional sau sentimental acut. De aceea ei înlocuiau tuburile și legau adesea mâinile pacientului pentru a se asigura că tuburile vor rămâne la locul lor.

---

[45] Pe lângă acest imn creștin, apostolul Pavel oferă o profundă meditație despre însemnătatea morții, în *Epistola către Romani*, cap. 6-8).

[46] Pentru o opinie similară, vezi Gilbert Meilaender, "On Removing Food and Water: Against the Stream", în Th. Shannon, *Bioethics*, ed. a treia, 1987, p. 215-222. În concepția lui, oprirea sau întreruperea hranei și hidratării se învecinează periculos cu „scopul de a ucide". Pe de altă parte, Jacquelyn Hanka ("What Do Apple Pie and Motherhood Have to Do With Feeding Tubes and Caring for the Patient?" în *Archives of Internal Medicine*, vol. 155, (26 Iunie, 1995), p. 1259-1263) face o importantă distincție între utilizarea socială și medicală a hranei: „Hrănirea și hidratarea ar trebui înțelese ca mâncare și băutură, mai întâi într-un sens *social*. Hrănirea artificială și hidratarea ar trebui văzute ca tratament medical, cu un înțeles în primul rând *fiziologic*" (p. 1260).

Recent s-a constatat însă că în cazurile terminale – în care pacientul se apropie în mod clar, grabnic și ireversibil de moarte – deshidratarea și retragerea hranei au un evident efect benefic. Deshidratarea în special, îngăduie o rapidă creștere în producerea de *tonusuri-cheie*. Acestea sunt substanțe chimice din creier care acționează ca analgezic natural. Similar, deshidratarea și lipsa nutriției cauzează „azotemia" (la pacienții bolnavi în stadiul terminal), în care produsele de nitrogen acționează ca sedativ natural, scăzând astfel senzația de durere. Conform spuselor unui cerecetător, „Imperativul tehnologic de a lăsa pacienții să moară în echilibru de electroliți și bine hidratați e un grav deserviciu. Aceasta servește doar la slăbirea efectului sedativ al azotemiei. În consecință, nu numai că sporește percepția durerii, dar se adaugă de asemenea la agonia psihică a pacientului care e ținut în stare de trezire pentru a-și da seama în orice clipă de situația lui disperată[47]. În plus, s-a arătat că hidratarea continuă duce la creșterea nivelului durerii și a disconfortului trăit de către bolnavul aflat în faza terminală, ducând și la complicații ale diferitelor funcții: renală, pulmonară și gastrointestinală[48]. Oprirea hranei și a apei în cazul pacientului ce se află în agonie, permite încetarea activității celulare din trup și lasă, în mod natural, ca pacientul să intre încet în comă și să moară. Astfel, ni se pare potrivit ca folosirea tuburilor de hidratare, nazalo-gastrice și gastro-intestinale să se adauge la lista măsurilor *extraordinare* care pot fi moral refuzate de către bolnavii aflați în faza terminală sau de către cei apropiați lor.[49]

[47] F. R. Abrams, MD, "Withholding treatment when death is not imminent", Geriatrie, vol. 42, 5 mai 1987, p. 77-84.

[48] Paul C. Rousseau, MD, "How Fluid Deprivation Affects the Terminally Ill", RN, ian. 1991, p. 73-76.

[49] Vezi R. McCormick – "Nutrition-Hydration : The New Euthanasia ?", în *The Critical Calling : Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Washington D. C.: Georgetown Univ. Press, 1989, p. 369-388, și T. A. Shannon, J. J. Walter, "The PVS Patient and the Forgoing/Withdrawing of Medical Nutrition and Hydration" în *Theological Studies*, 49/4, 1988, p. 623-647. Comparați cu remarcile lui S. H. Wanzer și echipa sa, "The Physician's Responsibility Toward Hopelessly Ill Patients", *The New England Journal of Medicine*, vol. 310, nr. 15, 12 Aprilie 1984, p. 955-959, *Patients in a persistent vegetative state*. În această stare, neocortexul este, în mare, distrus ireversibil, deși unele funcții ale trunchiului cerebral persistă. Când această stare neurologică s-a stabilit cu mare grad de certitudine medicală și a fost cu grijă documentată, se justifică moral oprirea antibioticelor și a hrănirii artificiale, ca și a altor forme de tratament de sprijinire a vieții, lăsând pacientul să moară. Acest lucru cere, în mod evident, eforturi atente pentru obținerea de informații privind dorințele inițiale ale pacientului și pentru obținerea înțelegerii și a acordului familiei". Așa cum am arătat în secțiunea anterioară, singura justificare pentru oprirea nutriției și a hidratării de la un pacient SVP este ireversibila distrugere a neocortexului sau a creierului superior. În lipsa acestei determinări, îngrijirea paleativă normală, incluzând hrană și lichide, e obligatorie din punct de vedere moral.

Numeroase studii recente au susținut această opinie, ce a fost confirmată și de experiența surorilor medicale care tratează pacienți aflați pe moarte.[50] Însă, așa cum ne arată clar această experiență, permiterea deshidratării cere ca echipa medicală să fie foarte atentă la starea membranelor mucoase ale pacientului. Acestea pot fi mereu hidratate, cu grijă, prin cuburi de gheață mărunte sau tampoane cu glicerină preparate special. Astfel de îngrijiri sunt o rutină în spitale și pot fi asigurate și acasă, cu puțină grijă în plus din partea celor care-l îngrijesc pe bolnav.

Observați cât de importantă este monitorizarea atentă a pacienților ce mor, mai ales când ei sunt în comă sau, oricum, incapabili să-și exprime suferința. O oarecare hidratare a trupului, de exemplu, trebuie continuată pentru a asigura circulația potrivită și absorbția morfinei și a altor medicamente, precum și pentru a evita durerea în regiunea

[50] Vezi în special Epistola pastorală despre îngrijirea celor bolnavi și a celor muribunzi din partea episcopilor romano-catolici din Maryland (făcută publică în 14 Octombrie 1993 de către Conferința Catolică din Maryland și care mi-a fost oferită cu amabilitate de către Sr. Sharon Burns, Ph. D., Capelanul de la Stella Maris Hospice, Towson, MD), și articolele lui Joyce V. Zerwekh, "The Dehydration Question" în Nursing, 83, ianuarie, p. 47-51, Joanne Lynn și Janes Childress, "Must Patients Always Be Given Food and Water ?" în *The Hastings Center Report*, vol. 13, nr. 5, Oct. 1983, 17-21; F. R. Abrams, "Withholding Treatment When Death Is Not Imminent", *Geriatrics*, vol. 42, 5 Mai 1987, 77-84; și Porter Storey, "Artificial Feeding and Hydration in Advanced Illness", în K.W. Wildes, F. Abel și J. C. Harvey, *Birth, Suffering and Death. Catholic Perspectives at the Edges of Life*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 67-75.

membrelor. Date fiind presiunile făcute cu privire la eutanasie în societatea noastră de azi, este bine să adăugăm ceea ce ar trebui să fie evident: orice pacient, bolnav în stadiul terminal sau nu, trebuie să primească hrana şi apa necesară dacă este conştient şi cere acest lucru, chiar dacă iniţial semnase un *Testament al vieţii* ce respingea toate măsurile de susţinere a vieţii.

Un astfel de respect fundamental pentru autonomia pacientului scade rapid, nu numai în Olanda (PAS fără consimţământ informat), dar şi în S. U. A. Presa şi-a îndreptat atenţia acum câţiva ani asupra cazului unui bărbat din Michigan, cu creierul afectat, a cărui soţie a primit permisiunea aprobată de tribunal, de a-i lua tubul de hrănire, pentru a muri aşadar de foame. Nu era nici în comă, nici bolnav în stadiul terminal, şi el însuşi şi-a exprimat dorinţa de a trăi. Acest caz ilustrează cât de important este ca toate hotărârile de a îndepărta tuburile de hrănire şi hidratare să se ia sub cel mai strict control, în lumina stării fizice efective a pacientului, şi numai în cazurile de moarte iminentă, unde o astfel de procedură poate fi dovedită în beneficiul medical semnificativ al pacientului.

Cea mai mare ezitare în îndepărtarea tubului nazalo-gastric este datorată fricii că pacientul va suferi de înfometare şi deshidratare. Însă, aşa cum a arătat cercetătorul Jacquelyn Slomka, „părerea că deshidratarea şi înfometarea cauzează o moarte dureroasă, e nefondată. Pe baza a numeroase raporturi de caz, venite din partea îngrijitorilor din spitale, ca şi a unui recent studiu empiric, consensul ce se dezvoltă este că:

a) hrana şi fluidele nedorite de către pacienţii muribunzi nu se adaugă la confortul acestor pacienţi;

b) nutriţia artificială şi hidratarea la pacienţii bolnavi în stadiul terminal pot mări durerea, pot agrava edemele, congestia respiratorie (şi nevoia de absorbţie), greaţa, voma;

c) disconforul asociat cu deshidratarea rezultă din sete, care poate fi controlată prin îngrijirea frecventă a gurii (cuburi de gheaţă administrate oral şi înghiţirea de fluide)".[51] Un pacient conştient poate face cunoscut acest disconfort, însă în cazurile pacienţilor în comă sau în SVP, înainte de a se face orice apreciere privind retragerea nutriţiei

[51] *Art. cit.*, p. 1262; vezi referinţele ei bibliografice ce oferă sprijin medical pentru această părere.

şi a hidratării, trebuie bine constatat dacă, în urma complicaţiei neurologice, s-a ajuns la moartea creierului persoanei, adică dacă trauma sau boala a distrus definitiv cortexul şi emisferele cerebrale.

Cu alte cuvinte, oprirea sau retragerea tuburilor de hidratare şi hrănire poate fi considerată o opţiune morală doar când pacientul este:

- potrivit celei mai sigure aprecieri medicale, în comă *ireversibilă* şi dacă şi-a exprimat, printr-un *Testament al vieţii*, dorinţa neclintită de a urma aceste proceduri;
- când pacientul este conştient, deşi se află evident în ultimele faze ale procesului morţii, şi cere în mod repetat (sau indică altfel dorinţa) ca hrana şi lichidul să fie oprite. Acest al doilea caz nu constituie eutanasie activă sau sinucidere. El acceptă mai degrabă realitatea morţii iminente şi lasă ca boala sau trauma trupească să-şi urmeze cursul natural, acolo unde îngrijirea medicală nu mai poate reda sănătatea.

O altă problemă amintită mai devreme este cea referitoare la măsurile „extraordinare". *Antibioticele* sunt administrate cu aşa o rutină, încât nu pot fi privite altfel decât „obişnuite". Şi totuşi, folosirea lor i-a lipsit pe pacienţii bolnavi în stadiul terminal de o moarte relativ simplă şi fără suferinţe cauzate de pneumonie. Acest mult respectat „prieten al pacientului aflat pe moarte" nu îşi mai împlineşte funcţia vitală, iar persoana bolnavă în faza terminală e lăsată să moară datorită altor cauze, care pot fi tratate doar prin proceduri extraordinare. Tratarea adecvată a durerii este obligatorie. Aceasta nu înseamnă însă că antibioticele trebuie administrate dacă ele prelungesc doar durata vieţii biologice, dacă măresc durerea şi disconfortul pacientului muribund. Dată fiind această apreciere, folosirea de antibiotice în îngrijirea finală – împreună cu orice altă procedură care doar *prelungeşte procesul morţii* – ar trebui clasificată la rubrica „măsurilor extraordinare" ce pot fi refuzate sau oprite în chip moral.

Cercetarea ce se află în spatele acestor tratamente are implicaţii semnificative pentru modul în care îngrijim bolnavul aflat în stare terminală. Aceasta sugerează că locul potrivit pentru pacientul aflat pe moarte nu este mediul rece, aglomerat şi sofisticat tehnologic al spitalului. El este, mai degrabă, în casă sau într-o clinică unde pacientul poate beneficia de medicamente adecvate durerii, de îngrijire

personală şi, mai mult decât atât, de prezenţa iubitoare şi de rugăciunea familiei şi a prietenilor.

Problema ce trebuie discutată de către noi creştinii ortodocşi, care suntem datori să respectăm *sfinţenia* vieţii de la început până la sfârşit, este următoarea: *Cum putem, în calitatea noastră de creştini, să controlăm modul morţii noastre?* Aceasta ridică de asemenea un număr de întrebări şi probleme anexe. Cum putem noi, ca Biserică, să dezvoltăm programe de clinică adecvate, care vor garanta celor bolnavi în stadiul terminal alinarea durerii, împreună cu un mediu paşnic, iubitor şi de rugăciune? Şi ce paşi trebuie să facem pentru a ajuta bolnavii în faza terminală să moară acasă, având asigurată îngrijirea medicală potrivită, alături de celelalte persoane iubite, pe cât este posibil ? Cu alte cuvinte, cum vom motiva pentru noi înşine şi pentru cei ce înfruntă sfârşitul existenţei pământeşti, convingerea că moartea nu este „terminală" şi că trebuie îmbrăţişată ca un început mult aşteptat, o adormire şi o deşteptare întru bucuria vieţii veşnice?

Diaconia creştină şi pacientul muribund

Vine un moment în ceea ce priveşte tratamentul sfârşitului vieţii, când terapia agresivă ar trebui să lase loc doar alinării durerii şi interesului pentru întregul confort al pacientului. Aici intră în joc diferite *programe de sanatoriu*, dezvoltate şi prin intermediul Bisericilor, dar şi al diferitelor agenţii sociale.

În S.U.A. a fost creat un sistem întreit de sanatorii, operând în afara spitalelor, în case particulare şi în reşedinţe cu facilităţi proprii care sunt deschise de obicei doar celor bolnavi în stadiul terminal. Ca şi în cadrul programelor de spital şi de îngrijire acasă, aceste aşezăminte sunt foarte eficiente în oferirea asistenţei medicale, a îngrijirii cu compasiune, şi pot uşura în modul cel mai potrivit procesul morţii, oferind o „moarte cu adevărat bună", chiar şi celor care suferă de boli foarte dureroase ori care îl fac pe om complet neputincios. Sentimentul că eşti abandonat şi simţul pierderii controlului asupra propriei vieţii este cel mai greu chin pe care îl trăiesc majoritatea pacienţilor aflaţi pe moarte. Diferitele forme de îngrijire în sanatorii, dacă sunt bine administrate, pot uşura anxietatea pacienţilor prin

oferirea de personal pregătit, care să-i însoţească pe ultima parte a drumului şi să le ofere sprijinul sentimental şi spiritual de care au atâta nevoie.

Prin programele lor, sanatoriile ortodoxe ar putea oferi o ambianţă esenţial liturgică şi sacramentală, în care pacientul împreună cu preotul, pot căuta vindecarea prin mila iertătoare a lui Dumnezeu, chiar dacă trupul se apropie de moarte. Serviciile de acest gen ar trebui considerate ca înalte priorităţi între numeroasele funcţii pastorale pe care Biserica e chemată să şi le asume. O comunitate monastică poate fi un loc ideal în care îţi poţi sfârşi existenţa pământească. Însă cele mai multe comunităţi nu sunt dotate corespunzător gradului de îngrijire şi confort necesar persoanelor muribunde. O nouă formă de organizare filantropică, chiar o nouă expresie a chemării creştine pare necesară azi, când Biserica trebuie să ofere o ingenioasă alternativă la sinuciderea asistată de medic. Adevăratul „ajutor-în-moarte" ar putea fi oferit de către persoane creştine pregătite special sau de către medici, de către profesionişti care simt că au vocaţia slujirii bolnavilor în faza terminală.

Se discută mult astăzi în Biserica Ortodoxă despre reînnoirea diaconiei ca vocaţie, a *diaconiei* filantropice. S-au făcut sugestii pentru crearea sau, mai bine zis, redescoperirea şi reactivarea treptelor de „diaconiţă", „fecioară" şi „văduvă". Ce cale mai bună s-ar putea găsi pentru utilizarea extraordinarelor dar neglijatelor daruri şi capacităţi ale femeilor ortodoxe, decât să li se ofere şansa, oficial recunoscută şi binecuvântată, de a-i sluji direct pe cei care sunt pe moarte? Dacă, de exemplu, un „ordin al Surorilor Milei" ar suna străin în urechile ortodocşilor, distincţia făcută cu grijă faţă de vocaţia monastică tradiţională şi stabilirea ei ca o slujire pastorală cu drepturi depline, ar putea oferi cele mai vrednice servicii, în timp ce va da posibilitatea celor intraţi în această slujire, să întreprindă o lucrare creştină nemaipomenită „în lume". Şi, bineînţeles, această slujire nu trebuie redusă la femei, ci ar putea fi deschisă oricui care ar dori să îngrijească bolnavi şi muribunzi într-un cadru de supraveghere şi rugăciune.

La un nivel mai modest, parohiile noastre ar putea finanţa membrii aleşi ai comunităţii spre a fi pregătiţi în munca de sanatoriu, de îngrijire la domiciliu, vizite la spital şi altele asemănătoare. Se ştie bine că, pe măsură ce pacienţii se apropie de faza finală a vieţii, doctorii şi

ceilalți îngrijitori tind să se retragă, lăsându-i într-o stare de abandon. Îngrijirea bolnavilor muribunzi este o sarcină fundamental *spirituală* – una ce se bazează pe administrarea corectă a medicamentelor, însă e conștientă și acceptă inabilitatea celor mai multe echipe medicale de a sluji pastoral, spiritual pe cei care nu mai reacționează la încercările făcute pentru însănătoșirea lor. *E sarcina Bisericii să ofere îngrijire iubitoare și hrana necesară ca să-i împace pe pacienții muribunzi cu Dumnezeu, cu familia și cu prietenii și să meargă alături de ei către pragul vieții de dincolo de moarte.* Însă, pentru ca oamenii din parohii să-și asume acest aspect vital al slujirii bisericești, au nevoie de un cadru adecvat, cu o pregătire potrivită și o bază corespunzătoare. Pe cât de grea și utopică ar putea părea această propunere, experiența a arătat că o parohie mobilizată în jurul unei *diaconii* autentice, poate oferi sprijinul material pe care slujirea îl necesită. Iar slujirea de acest gen oferă propria-i răsplată, reîntinerind viața parohiei printr-o experiență reînnoită și vie a Evangheliei iubirii.

Aceste câteva sugestii sunt propuse doar ca pași de început, pentru a răspunde presiunii crescânde în societatea americană pentru o „soluție finală" la problema celor bolnavi în stadiul terminal. Biserica trebuie să respingă eutanasia activă. Dar o poate face rațional, demonstrând prin acțiunile ei și prin întreaga sa mărturie că există, într-adevăr, o cale mai bună.

Cât privește *Măsura 16* din Oregon și inevitabilele urmări pe care le va produce, trebuie să afirmăm că sinuciderea asistată de către medic, numită eufemistic „ajutor în moarte", e inacceptabilă moral și contrară voinței lui Dumnezeu. A îngădui prin lege ca doctorii să ucidă, va submina profesia medicală și, implicit, încrederea pacienților în datoria medicului de a vindeca; acest lucru ar promova sinuciderea ca pe o „cale de ieșire" acceptabilă în orice circumstanțe posibile; ar crea un sistem de inegalitate fundamentală între cei care-și pot permite întreaga acoperire medicală – inclusiv îngrijirea pentru prelungirea vieții – și cei care nu pot. Adevăratele victime ale legislației de tipul *Măsurii 16* vor fi cei săraci, cei abandonați, cei bolnavi mintal și, în general, membrii marginalizați ai societății noastre. Dacă vreodată pista de alunecare a dus la un risc intolerabil pentru bunul mers social și personal, aceasta se întâmplă în cazul sinuciderii asistate de către medic.

Aceasta fiind situația, trebuie să ne justificăm reacția negativă în fața practicii, oferind alternative valabile și pozitive pentru îngrijirea persoanelor muribunde. Ca și în criza avortului, nu putem respinge o astfel de soluție, decât dacă vrem să ne asumăm responsabilitatea spirituală și materială pentru persoanele implicate.

Mai mult, prin predica și învățătura Bisericii, trebuie să facem cunoscută convigerea că există o valoare mai mare decât viața fizică susținută în stadiul terminal. Viața pe care Dumnezeu ne-a dat-o gratuit, trebuie la fel predată Lui, de bună voie, pentru ca El să rămână Domnul celor vii și al celor morți. Sarcina noastră este să găsim mijloace tot mai pline de compasiune și sănătoase din punct de vedere pastoral, pentru a însoți muribunzii către pasul ultim – pe care ei singuri îl pot face – al încredințării vieții lor și a destinului lor veșnic în mâinile deschise și iubitoare ale lui Dumnezeu.

Mai degrabă decât a considera crunta moarte ca pe o întrerupere frustrantă a aspirațiilor și intențiilor noastre umane, noi trebuie să învățăm să o îmbrățișăm ca pe un „Paște binecuvântat" cu adevărat, ca pe un pas dureros, dar necesar, într-un pelerinaj nesfârșit. Chemarea dumnezeiască de a „alege viața" înseamnă că noi păstrăm, ocrotim, hrănim și râvnim viața pământească prin toate modalitățile posibile, și în toate circumstanțele și condițiile. Totuși, aceasta mai înseamnă că, atunci când moartea vine, o primim cu credință și nădejde, ca pe o fericită trecere către viața de dincolo.

În *Discursuri edificatoare*, teologul existențialist danez Sören Kierkegaard vorbea de pasul ultim al vieții astfel: „Putem deci înțelege că același Dumnezeu Care, prin mâna Sa, ne-a lăsat în lume, acum o retrage și își deschide brațele pentru a primi sufletul doritor".[52] Pentru cei mai mulți oameni, procesul morții este asociat, într-adevăr, într-o oarecare măsură, cu sentimentul că Dumnezeu și-a retras mâna, iar acest sentiment al abandonării, ce rezultă, poate duce la naufragiu spiritual și la desnădejde. În astfel de momente, sinuciderea – în special dacă e asistată de către medic – poate părea o „cale de ieșire" atât rezonabilă, cât și consolatoare. Pentru a le scuti de această ultimă și cea mai tragică ispită, trebuie să însoțim persoanele muribunde cu

---

[52] "The Expectation of Faith", *"Edifying Discourses I"*, Swenson, tr., Minneapolis, Augsburg, 1943, p. 33.

compasiune, iubire și nezdruncinată credință. Iar prin cuvintele și gesturile noastre, trebuie să le arătăm ultimul adevăr despre moarte: că cea mai adâncă dorință a lui Dumnezeu este în mod sigur să-Și deschide brațele și să-l primească pe cel ce moare, „într-un loc de odihnă veșnică, unde nu mai este boală, întristare și suferință, ci numai bucuria vieții fără de sfârșit”.[53]

[53] În acest capitol am menționat doar pe scurt problema *Testamentului vieții* și alte directive de avansare. În 1993, un grup operativ a constituit un excelent exemplu de *Testament al vieții* adaptat perspectivei teologice și pastorale a Bisericii Ortodoxe. Intitulat "A Living Will and a Christian Death", acesta reprezintă reflecția formulată de un antropolog ortodox, a doctorilor și a unui călugăr athonit. Secțiunile rezumatului final au fost tipărite ca o broșură, disponibilă prin St. John of Kronstadt Press Bookservice, Rt. 1, Box 205, Liberty, T. N. 37095; cererile pot fi adresate la: M. L. Sill, Rt 2 Box 2343, Wayne, W. V. 25570.

6. Sumar: Bioetica și darul sacru al vieții *

„Este imposibil să fii viu fără viață. Iat existența vieții provine din împărtășirea de Dumnezeu. Însă a te împărtăși de Dumnezeu înseamnă a-L cunoaște și a te bucura de bunătatea Lui.”

- Sf. Irineu

„Adam a pierdut paradisul pământesc și l-a căutat plângând. Însă Domnul, prin iubirea Sa pe Cruce, i-a oferit lui Adam un alt paradis, mai drept decât cel vechi – un paradis în ceruri, unde strălucește Lumina Sfintei Treimi. Ce-i vom da în schimb lui Dumnezeu pentru dragostea ce ne-o poartă ?”

- Sf. Siluan

Domeniul „bioeticii” a apărut ca răspuns la tehnologia modernă: dezvoltarea prosperă din ultimii ani a diferitelor instrumente și proceduri, tinde spre crearea și susținerea *bios*-ului, adică a vieții umane considerate în dimensiunea ei fizică sau biologică. Această nouă știință ce datează de la sfârșitul anilor 1960, se concentrează asupra a trei domenii:

a. începutul vieții umane (inclusiv metodele procreării artificiale, ale avortului și ale chirurgiei *in utero*;

* Acest capitol a apărut și în „Revista teologică” editată de Mitropolia Ardealului, Sibiu, nr. 1, ian. - martie 1998, în traducerea lui Sebastian Moldovan.

b. diverse mijloace de păstrare și susținere a vieții (inclusiv aparatele pentru dializă și cele pentru respirație artificială, terapiile cu droguri și gene, ca și transplantul de organe vitale);

c. sfârșitul vieții (incluzând alinarea durerii pentru pacienții bolnavi în stadiul terminal, retragerea sau oprirea hranei și hidratării și eutanasia).

Alte domenii de interes sunt autonomia pacientului, justiția distributivă într-o lume a resurselor limitate și consimțământul informat. În țări precum Statele Unite, unde îngrijirea sănătății este considerată mai degrabă un serviciu pentru cei care pot plăti, decât un drept garantat în mod egal tuturor cetățenilor, apar și probleme referitoare la sistemele de asigurare de sănătate, incluzând așa numita „îngrijire controlată" și finanțarea „bolii fatale". Când îngrijirea medicală este supusă legilor pieței, nedreptățile sunt inevitabile. Și acestea sunt tot mai mult în centrul atenției specialiștilor din domeniul bioeticii.

Prima problemă care îi interesează astăzi pe eticienii creștini și pe teologii moraliști este evidentă: ce valori morale și spirituale trebuie să respectăm și să protejăm în noul context al acestor dezvoltări tehnologice și al presiunilor sociale, dat fiind faptul că nici Scriptura, nici tradiția patristică nu le tratează în mod explicit? Această problemă este deosebit de greu de soluționat într-o lume pluralistă, în care toate valorile sunt relativizate în mințile contemporanilor noștri, iar principiile fundamentale sau „absolute" nu mai există. Lumea noastră e una în care viața umană e adesea considerată – și tratată – ca un simplu produs pe care îl putem *crea* la cerere și *elimina* din motive de conveniență, precum în cazul avorturilor la cerere și al eutanasiei fără consimțământul informat.

Dacă e să rămânem credincioși viziunii ortodoxe, singurul răspuns posibil la întrebarea privind valorile morale și spirituale care trebuie protejate în această epocă tehnologică, trebuie în întregime fondat pe antroplogia biblică și patristică, adică pe viziunea persoanei umane, creată după chipul lui Dumnezeu și chemată spre actualizarea asemănării divine. În limbaj paulin, suntem chemați la o viață de autentică „libertate": o libertate trăită în Dumnezeu și pentru El, prin prezența interioară și puterea sfințitoare a Duhului Sfânt.

Prin urmare, bioetica este o știință care prin însăși natura sa este *teologică*. Ultimul sens al existenței umane se găsește în căutarea *theosis*-ului sau a îndumnezeirii: comuniunea veșnică cu Cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi. Această comuniune determină relațiile noastre cu celelalte persoane ca și cu Dumnezeu însuși. Ca disciplină teologică, bioetica reflectă valorile intrinseci ale vieții umane, precum și mijloacele prin care tehnologia biomedicală poate sluji cum se cuvine scopul final al vieții: participarea noastră, ca *persoane* umane la viața *personală* a lui Dumnezeu în Treime. Din acest unghi, bioetica e concepută ca o funcție a disciplinei Teologiei morale creștine. Scopul ei principal este să discearnă și să actualizeze în Biserică și în întreaga lume condițiile necesare creștinului pentru realizarea și împlinirea vieții sale potrivit cunoscutelor cuvinte din Ectenia cererilor: „sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat în pace..."

Valorile morale și spirituale pe care trebuie să le respectăm și să le protejăm în întreaga noastră reflecție din domeniul bioeticii cuprind următoarele:

1. *caracterul sacru al vieții umane* care trebuie conștientizat și păstrat de la zămislire până în mormânt și dincolo de el;
2. *iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu* ca origine și temelie a fiecărei relații umane (de exemplu, între medic și pacient, sau între donatorul organului și cel care primește organul);
3. *chemarea la sfințenie și la îndumnezeire*: participarea la viața divină, singura care dă un sens existenței umane și constituie scopul ei ultim.

Valorile profund ortodoxe de acest fel – sacralitatea sau sfințenia vieții umane, iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu și îndumnezeirea persoanei umane – vor determina atitudinea noastră față de proceduri precum avortul la cerere, fertilizarea *in vitro*, ingineria genetică (incluzând clonarea embrionilor umani), terapia cu droguri psihotrope și eutanasia.

În măsura în care echipa medicală se străduiește să rămână fidelă Evangheliei, își va aminti că fiecare decizie medicală se ia într-un cadru *eclezial*. Aceasta înseamnă că fiecare decizie privind viața sau moartea unei persoane implică de asemenea viețile tuturor celor uniți cu pacientul în comuniunea Trupului lui Hristos. Înseamnă că tratamentul medical e un aspect al *slujirii preoțești*, comune fiecărui

membru al Bisericii. Întrebarea la care medicul trebuie să răspundă este, aşadar, cea cu care trebuie să se confrunte fiecare membru al Bisericii: cum putem exercita o autentică *sinergie* sau cooperare între om şi Dumnezeu, încât alegerile şi hotărârile noastre privind viaţa şi moartea să se conformeze în întregime şi cu credincioşie voinţei divine? Cum ar trebui să acţionăm pentru ca iubirea lui Dumnezeu să fie temelia adevărată pe care se bazează toate relaţiile noastre, în special relaţiile cu cei care suferă de boală şi neputinţă? În limbaj liturgic, cum putem întreprinde o acţiune responsabilă faţă de altă persoană, în aşa fel încât să îndeplinim funcţia sacerdotală pe care o are fiecare dintre noi, încât „pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm"? Cum putem lua decizii biomedicale care vor respecta în întregime analogia fundamentală existentă între ofranda persoanei şi jertfa Sfintei Euharistii: „Ale Tale, dintru ale Tale, Ţie Îţi aducem de toate şi pentru toate"?

Acestea sunt doar câteva chestiuni fundamentale pe care am încercat să le abordăm, păstrând o perspectivă esenţial teologică asupra problemelor ridicate în legătură cu terapiile biomedicale şi tehnologiile legate de acestea. Pericolul care îi aşteaptă pe cei care se implică astăzi în bioetică este că însuşi domeniul riscă să fie asaltat de interese sociologice şi economice, care iau locul argumentelor teologice şi spirituale. Într-o lume cu resurse limitate şi cu nevoi medicale crescânde, alegerea de a trata un pacient mai mult decât pe altul e făcută adesea pe considerente de interes şi utilitate experimentală. Însă etica medicală ortodoxă e mai degrabă teologică decât utilitară; ea serveşte *iconomia* divină mai mult decât interesele progresului sau productivităţii umane. De aceea ea se concentrează în mod necesar asupra individului *ca persoană*, creat după chipul lui Dumnezeu şi înzestrat cu valoare transcendentă: o persoană care, prin însăşi natura sa este o „fiinţă eclezială", caracterizată prin „alteritate" şi „comuniune", precum şi prin dialectica dintre libertate şi responsabilitate. A reduce persoana la un obiect pur fizic sau material, înseamnă a nega aspectul transcendent al fiinţei umane şi a trăda însăşi chemarea medicinei care, întocmai ca Euharistia, există atât pentru însănătoşirea trupului cât şi a sufletului.

Să trecem acum la un rezumat succint al câtorva dintre domeniile majore asupra cărora ne-am concentrat în capitolele precedente. Care

sunt cele mai importante probleme impuse de ştiinţa biomedicinei ce necesită o reflecţie serioasă şi concertată a celor preocupaţi de consecinţele etice sau morale ale acelei ştiinţe?

Bioetica, o repet, se ocupă în special – dar nu numai – de problemele ce se ivesc la începutul şi la sfârşitul vieţii umane. O abordare a bioeticii va începe, în mod obişnuit, cu o problemă atât filozofică, cât şi medicală: „În ce moment începe viaţa umană? (la zămislire, la implantare, la naştere?). Şi se va încheia printr-o tratare a problemei eutanasiei: aşa-numitul „drept de a muri", împreună cu practica tot mai răspândită a sinuciderii asistate de medic.

Strâns legată de problema procreării, este cea a sexualităţii umane în general. Am accentuat convingerea ortodoxă că distincţia dintre sexe şi complementaritatea genurilor sunt aspecte ale naturii umane şi caracterizează persoana umană, dorinţa ei de a participa la viaţa divină. Înseamnă că fiecare expresie a sexualităţii genitale îşi are locul său doar în contextul unei uniri conjugale monogame, heterosexuale şi binecuvântate. În ciuda devalorizării vieţii umane şi în ciuda relaţiilor reflectate şi încurajate atât de mult de industria spectacolelor şi de mediul informativ de astăzi, trebuie să afirmăm în mod constant *sacralitatea fundamentală şi demnitatea persoanei umane*. Intimitatea relaţiilor sexuale este de aşa natură încât expresia ei în afara cadrului legăturii contractuale a căsniciei duce inevitabil la păcătoasa exploatare a altor persoane şi, într-o oarecare măsură, la un abuz privind demnitatea individului ca purtător al chipului lui Dumnezeu. Aceasta este adevărat în mod special în cazul adulterului, unde legământul ce face din soţ şi soţie „un trup" pentru sfinţirea lor şi mântuirea reciprocă, e încălcat până în miezul său.

Dintr-o perspectivă creştină, căsnicia este o relaţie sacramentală rânduită de Dumnezeu şi serveşte trei scopuri fundamentale: să adâncească legătura iubirii, devoţiunea şi credinţa între soţi, să le dea posibilitatea, prin procreare, să participe la însăşi lucrarea creatoare a lui Dumnezeu şi printr-un susţinut efort ascetic ce implică pocăinţa, iertarea şi mijlocirea reciprocă, să dea cuplului posibilitatea de a trăi şi de a lucra fiecare pentru mântuirea celuilalt. Acest aspect profund *sacramental* al căsniciei face din ea o relaţie esenţial contractuală, al cărei scop este, înainte de toate, de a-i îndrepta pe soţ şi soţie spre o veşnică unire a unuia cu celălalt. Acea unire transcende limitele

existenței pământești și își află împlinirea în *comuniunea veșnică* cu Hristos Cel Preamărit, adevăratul Mire, în Împărăția lui Dumnezeu.

Problema bioetică cea mai dificilă și care duce la dezbinare astăzi în Statele Unite este, evident, cea a avortului. Alte societăți sunt la fel copleșite de problemă, însă nu au ajuns să-i realizeze gravitatea: tragedia socială și spirituală imensă ce constă în distrugerea voită a milioane de copii nenăscuți, în fiecare an. Se știe bine că Ortodoxia, încă din vremurile apostolice, s-a opus vehement avorturilor la cerere sau de „conveniență". Din momentul în care fertilizarea sau „singamia" este realizată, există o ființă umană unică pe care Biserica o recunoaște ca *personală*, o ființă în relație cu Dumnezeu și cu alte persoane. Avortul, așadar, e echivalent cu crima: luarea voită a vieții umane, prin violarea intereselor victimei.

Există, după cum am amintit, așa-numitele „cazuri grave", ce par multor eticieni că oferă o bază pentru acceptarea avortului în câteva situații speciale:

1. un pericol grav pentru viața mamei;
2. stresul psihologic produs de sarcina ce amenință starea sănătății mamei;
3. sarcina rezultată din viol sau incest;
4. diagnosticare (dată de amniocenteză sau biopsia vilozităților corionice) care indică faptul că fătul este afectat de grave „defecte" sau anomalii genetice.

Tradițional, singura situație în care Biserica ar putea accepta avortul, este accea în care există o gravă amenințare pentru viața mamei. În astfel de cazuri, tot mai rare, ar trebui să i se acorde prioritate mamei în fața copilului pe care îl poartă, deoarece pur și simplu ea are responsabilități și rețele de relații pe care copilul nu le poate întreține. Pe cât de tragice sunt violul și incestul, cercetările au arătat că avortarea fetusului aduce, de obicei, mai multă suferință psihologică și face mai mult rău fizic mamei decât dacă este ajutată să nască la timp copilul (și, dacă e nevoie, să ofere copilul pentru adopție). În climatul actual al avortului legalizat și al unei priorități aproape absolute date „drepturilor" în fața responsabilităților, cum poate Biserica Ortodoxă să apere copiii nenăscuți de ceea ce, pe drept, a fost numit „holocaustul avortului"? Cum putem afirma efectiv convingerea tradițională că persoana este dăruită de Dumnezeu din

momentul zămislirii și că, astfel, este independentă de calculele sau de interesele umane? Cu alte cuvinte, cum putem ca și creștini ortodocși să abordăm problema despre „statutul embrionului" în așa fel încât să arătăm că *procrearea* este de fapt un act de *creație divină*, iar cel zămislit poartă chiar de la început chipul lui Dumnezeu și este chemat să-și asume asemănarea personală cu Dumnezeu, într-un pelerinaj interior de o viață care duce spre îndumnezeire?

Convingerea privind calitatea în întregime umană și într-adevăr personală a embrionului are implicații profunde pentru problema reproducerii asistate și folosirea variatelor tehnologii în procesul procreării. Printre cele mai problematice dintre acestea, se numără diagnosticarea genetică și fertilizarea *in vitro*. Singurul scop al diagnosticării genetice este de a detecta anomaliile genetice – precum sindromul Down, spina bifida, boala Tay Sachs, sau sindromul Lesch-Nyhan – cu scopul de a avorta fetușii nedoriți, întrucât la ora actuală nu este posibilă corectarea acestor defecte prin chirurgie genetică. Și totuși, o dată cu progresul rapid făcut în domeniul terapiei cu gene, o formă de diagnosticare va deveni în curând obligatorie și de dorit, în măsura în care anumite anomalii se pot corecta *in utero*. Ce limite ar trebui impuse diagnosticării genetice? Cum putem afirma *valoarea* acestui diagnostic, în comparație cu *pericolul* pe care îl reprezintă atât pentru mamă cât și pentru copilul pe care îl poartă?

Cât despre fertilizarea *in vitro*, prima obiecție față de această procedură se referă la așa numiții „embrioni suplimentari". În mod obișnuit, mai multe ovule sunt fertilizate într-o eprubetă, din care două sau trei sunt transferate în uterul femeii, iar celelalte sunt sau puse de-o parte, înghețate pentru un viitor transfer, sau folosite pentru experimente. Datorită faptului că își menține convingerea străveche potrivit căreia existența umană personală începe cu concepția, Ortodoxia nu poate accepta o astfel de procedură. Cei mai mulți eticieni ortodocși resping ideea donării embrionilor rămași, chiar și în interesul de a dărui copii cuplurilor sterile. Complicațiile legale produse de existența embrionilor înghețați, împreună cu clonarea și alte forme de manipulare, ne pun în imposibiltatea de a accepta FIV acolo unde duce la producerea embrionilor suplimentari. Recent dezvoltata procedură de injectare intra-citoplasmatică a spermei (IICS) poate oferi o soluție parțială, întrucât îngăduie fertilizarea unui singur ovul,

eliminând astfel necesitatea embrionilor suplimentari. Aceasta nu împiedică manipularea gameților și embrionilor umani, însă oferă o nouă posibilitate pentru cupluri de a concepe fără a crea viață umană nedorită.

Rămâne întrebarea: e acceptabil moral, din punct de vedere ortodox – adică acceptabil în ochii lui Dumnezeu – să se creeze viață în afara pântecelui? Biserica Romano-Catolică a condamnat cu putere astfel de proceduri, referindu-se atât la invazia tehnicii în viața cuplului, cât și la pericolul pârtiei de alunecare ce duce la o manipulare tot mai mare[1]. În Ortodoxie nu există o abordare a acestei probleme conform „legii naturale", așa cum are Biserica Catolică. Cu toate acestea, trebuie să ajungem la un anumit consens privind acceptarea procedurilor medicale ce implică utilizarea medicamentelor pentru mărirea ovulației, laparoscopia pentru recoltarea ovulelor, masturbarea pentru obținerea spermei necesare și manipularea gameților într-un laborator, pentru a se ajunge ca șansa unei sarcini reușite să fie mai mică de 20%. În plus, trebuie să ne întrebăm dacă Biserica poate susține o procedură ce e atât de costisitoare, la care doar cei bogați pot avea acces. Acestea sunt probleme ce necesită o reflecție serioasă și decizii bine cântărite.

Astfel, ne îndreptăm către chestiunea bio-posibilităților și a bio-hazardurilor ingineriei genetice în general. Pe de o parte, producția de medicamente, hormoni și proteine – prin intermediul a ceea ce francezii numesc pe drept *le génie génétique* – naște posibilități extraordinare pentru tratarea unor boli incurabile până acum. Proiectul genomului uman ne oferă astăzi cunoștințe despre moștenirea noastră genetică și promite să furnizeze noi terapii care vor scădea mortalitatea la copii și vor mări calitatea vieții celor care altădată s-ar fi născut cu handicapuri fizice sau dezechilibrați psihic. Totuși, cea mai importantă problemă în acest domeniu se referă, nu la condiția noastră fizică sau psihică, ci la gradul nostru de sănătate spirituală și bunăstare sufletească. Manipularea ADN-ului cu scopul „îmbunătățirii" speciei umane, ne va aduce inevitabil în josul pârtiei, către „omul fabricat al lui Ramsey: persoana umană creată după

[1] Exprimată în special în *Donum Vitae*, "Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation" publicată de Congregația pentru Doctrina Credinței, în 22 Feb., 1987.

criterii umane – adică după dorințele umane și nevoile percepute – și nu potrivit chipului lui Dumnezeu.

De fapt, cine va hotărî ce criterii trebuie aplicate în producerea de ființe umane prin inginerie genetică și care vor fi acele criterii? Fără îndoială, utilitatea și inteligența vor lua locul în fața sfințeniei și înțelepciunii. Trăsături precum un temperament agresiv, o minte analitică, și puterea fizică vor fi, cu siguranță, mai mult lăudate în societățile occidentale foarte competitive din ziua de azi decât valorile lui Iisus, așa cum le găsim menționate în Fericiri, valori precum sărăcia cu duhul, umilința, căutarea dreptății și jertfa de sine din iubire pentru altă persoană.

Se pare că există un nivel crescând de îngrijorare în rândul medicilor specialiști creștini, pe măsură ce proiectul genomului înaintează. O dată ce genotipul uman este în întregime reprodus și multiplele funcții ale moleculei AND sunt cunoscute, oamenii de știință vor deține puterea manipulării materialului genetic după bunul lor plac. Acest lucru va duce nu numai la crearea himerelor (deja materialului genetic uman este introdus în alte organisme), ci ar putea duce, potențial, la redeșteptarea mișcării genetice ce s-a dovedit atât de dezastruoasă în prima jumătate a secolului XX. Eugenia științifică, fondată în jurul anului 1890 de Francis Galton, a avut două țeluri de bază: să împiedice reproducerea ființelor nedorite, precum retardații mintal sau handicapații fizic, și să „îmbunătățească" rasa umană prin selectare genetică. Acum rămâne întrebarea: cine anume și după ce criterii va hotărî care sunt nedoriții societății și cărei „soluții finale" vor fi ei supuși pentru ca rasa umană să fie „îmbunătățită"?

Extraordinarele succese recente din domeniul clonării necesită o atenție deosebită din partea Bisericii și a bioeticienilor creștini. Nașterea faimoasei oi Dolly a dus la întrebarea: „astăzi oaia, mâine păstorul ?" (căreia i s-a răspuns cu titlu de probă în mod afirmativ dar de rău augur, prin nașterea oii purtătoare de gene umane, Polly). Dolly a fost primul mamifer clonat prin folosirea unei celule adulte. Inițial a fost posibilă doar clonarea unei celule embrionare, una selectată înaintea stabilirii diferențierii celulare. Aceasta și alte noi posibilități tehnologice, deschid calea înspre clonarea umană, inclusiv crearea de antropoizi: creaturi sub-umane programate să acționeze ca sclavi cu o eficiență perfectă și supunere necondiționată. Ca răspuns al cererii

făcute de Casa Albă în aprilie 1998, Biserica Ortodoxă din America i-a trimis preşedintelui Clinton o declaraţie ce condamnă categoric orice experimentare ştiinţifică care ar duce la clonarea fiinţelor umane[2]. Deşi astfel de experimente au continuat mulţi ani prin folosirea de celule embrionare, posibilitatea clonării celulelor adulte – dacă într-adevăr procedura poate fi repetată şi aplicată la oameni – creşte considerabil posibilitatea de a produce în curând copii „făcuţi la comandă". În consecinţă, Biserica trebuie să-şi facă glasul auzit, chiar dacă declaraţiile ei nu servesc altui scop decât limitării folosirii fondurilor publice pentru acest gen de manipulare.

Ingineria genetică ar trebui încurajată şi susţinută prin banii publici în măsura în care poate mări calitatea şi cantitatea plantelor comestibile şi a animalelor, şi poate descoperi terapii potrivite pentru

[2] Textul declaraţiei e următorul: „Recenta clonare a unei oi dintr-o singură celulă adultă, deschide calea spre clonarea altor specii, inclusiv a fiinţelor umane. Deşi nimeni nu poate opri cercetarea ştiinţifică şi experimentele să continue mai departe în această direcţie, întrebarea este dacă guvernul S. U.A. ar trebui să abolească sau să legalizeze această activitate şi să-i acorde fonduri publice. Întregul trup al Bisericii Ortodoxe aderă strict la părerea că viaţa umană este sacră: că fiecare fiinţă umană e creată ca persoană unică, după chipul lui Dumnezeu. În mod corespunzător, cei mai mulţi eticieni ortodocşi vor susţine cu insistenţă că toate formele de eugenie, implicând manipularea materialului genetic uman în scopuri nonterapeutice, sunt revoltătoare din punct de vedere moral şi în detrimentul vieţii şi al bunăstării umane. În ultimii zece ani s-au dezvoltat variate tehnici de clonare a animalelor, promiţând îmbunătăţirea vieţii umane prin crearea de noi medicamente, proteine şi alte produse necesare. Astfel de eforturi merită sprijinul moral şi susţinerea materială publică. Însă perspectiva clonării umane naşte pericolul „pârtiei de alunecare" în modul cel mai direct şi de rău augur. Într-o lume decăzută, în care drepturile depăşesc responsabilităţile, tehnicile de clonare folosind celule umane vor duce inevitabil la abuz: comercializarea ADN-ului primar, producerea de copii cu scopul de a asigura organe disponibile şi tendinţa de creare a unei clase „superioare" de fiinţe umane. În plus, oamenii de ştiinţă de astăzi nu pot spune clar dacă o celulă selectată conţine mutaţii sau alte defecte ce ar putea produce infirmitate sau întârziere mintală la copilul clonat. În lumina acestor factori, Biserica Ortodoxă din America sfătuieşte insistent să fie impusă o interdicţie guvernamentală tuturor formelor de experimentare pentru producerea de clone umane şi să nu fie aprobată o susţinere financiară guvernamentală pentru o astfel de activitate. Un moratoriu asupra acestei activităţi se impune de urgenţă".

îngrijirea medicală umană. În domeniul producţiei de hrană, aceasta ar putea include chiar şi clonarea animalelor vii, deja începută cu fenomenului „Dolly". (Totuşi, ar trebui notat că mulţi ortodocşi consideră o astfel de manipulare a vieţii animale respingătoare şi inadmisibilă din punct de vedere etic). Total inacceptabilă este manipularea gameţilor umani în vederea accentuării sau îmbunătăţirii anumitelor trăsături, precum inacceptabil moral este crearea de copii în vederea obţinerii de „organe disponibile" pentru transplantul de organe. Această apreciere se menţine în ciuda faptului că celulele creierului fetusului, de exemplu, pot atenua simptomele bolii Parkinson prin creşterea nivelului de dopamină.

În ciuda avantajelor medicale pe care le prezintă ţesuturile fetale şi a speranţei că anumite organe ale fetusului pot fi transplantate la unii pacienţi, rămâne totuşi un adevăr moral pe care trebuie să-l respectăm: oricât ar fi de nobil scopul, el nu poate justifica mijloacele imorale. Este un principiu fundamental al eticii creştine, afirmat de însuşi Apostolul Pavel: „să nu facem cele rele, ca să vină cele bune" (*Romani* 3, 8). Clonarea umană e inacceptabilă datorită abuzului ce va rezulta inevitabil. Insistând asupra acestui punct, nu dorim să împiedicăm progresul ştiinţific sau îngrijirea medicală adecvată. Interesul nostru este pur şi simplu să-I dăm Dumnezeu ce este al Lui, începând cu viaţa umană. Să ne amintim iarăşi cuvintele Sfântului Pavel către corinteni: „...voi nu sunteţi ai voştri; căci aţi fost cumpăraţi cu preţ. Slăviţi, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru!" (I *Corinteni* 6, 19 - 20). O astfel de poruncă e imposibil de respectat atâta timp cât ne lăsăm purtaţi de ispita modelării noastre după propriul chip şi de tentaţia de a ne reconstitui cu organele altor oameni, mai ales ale celor nenăscuţi, care nu şi-au dat consimţământul.

Cât priveşte tratamentul bolnavilor în stadiu terminal, o problemă ce s-a ivit ca o urgenţă specială este cea a *controlului durerii*, mai ales în cazurile de cancer şi de alte boli în care suferinţa fizică şi psihică poate deveni insuportabilă, chiar „dezumanizantă". Dacă eutanasia, sub forma sinuciderii asistate de medic, preocupă mass-media precum şi pe eticienii de astăzi, aceasta este pentru că s-a acordat prea puţină atenţie folosirii adecvate şi raţionale de narcotice precum morfina, adesea datorită fricii neîntemeiate şi iraţionale că pacientul va deveni dependent de ele. Ar trebui să ne amintim că sanatoriile *Sfântul*

Christopher din Anglia au administrat mulţi ani la rând pacienţilor bolnavi de cancer în ultima fază aşa-numitul cocktail Brompton, un medicament pe bază de morfină sau heroină, conţinând şi sedative, ce s-a dovedit foarte eficient în a-i ajuta pe pacienţi să trăiască un sfârşit al vieţii într-adevăr „fără durere, neînfruntat, în pace". Pacienţii cărora li se administrează astfel de medicamente tind să ceară doze mai mici decât alţii care primesc morfină picături, deoarece ei înşişi sunt stăpâni pe procesul de control al durerii[3].

O atenţie mare acordată problemei *controlului durerii* pentru uşurarea ei ar ajuta mult la oprirea demersurilor frenetice ce se fac pentru legalizarea sinuciderii asistate medical. Abuzurile grave rezultate din experimentul olandez cu eutanasia au fost făcute publice. Ele ar trebui să ne conştientizeze de atracţia extraordinar de puternică pe care aşa-zisul „drept de a muri" o exercită asupra minţii celor care simt că trăiesc într-o lume lipsită de sens transcendent. Şi totuşi, aşa cum studiile au arătat, cei care caută asistenţă medicală pentru a-şi pune capăt vieţii se înspăimântă nu atât de moarte cât de *procesul morţii*. E deprimantă ideea de a petrece săptămâni, luni sau ani, legat la aparatul de respiraţie artificială, hrănit intravenos şi sfârşind încet, într-un salon de spital. Biserica trebuie să se impună cu autoritatea sa morală şi să susţină alternativele – începând cu programul de sanatoriu – ce oferă mângâiere şi speranţă în locul frustrării şi disperării ce duce la sinucidere.

O problemă etică înrudită se referă la hrănirea şi hidratarea pacienţilor bolnavi aflaţi în stadiul terminal. În ultimii ani am fost martorii unei importante schimbări de atitudine în această privinţă. Întrucât hrana şi apa sunt esenţiale în susţinerea unui organism viu,

[3] Tema din 2 ianuarie 1998 a jurnalului *Science* a anunţat testările unui compus înrudit cu nicotina, care acţionează ca analgezic mai puternic decât narcoticele, inclusiv morfina, dar fără efecte secundare negative şi fără risc însemnat de dependenţă. Denumit ABT – 594 (de la Abbot Laboratories, care dezvoltă aşa-numitul „analog al nicotinei"), compusul reprezintă o descoperire ce ar putea oferi medicilor un mijloc foarte sigur şi eficient de control al durerii, în timp ce ar fi evitate toxicitatea şi crearea dependenţei, cum se întâmplă cu drogurile folosite azi în mod obişnuit. Spre deosebire de diferitele forme de clonare, acesta este un domeniu de cercetare pe care Bisericile şi alte grupuri religioase pot şi ar trebui să-l încurajeze.

ne-am obişnuit cu ideea că acestea erau obligatorii în orice tratament. Era considerat imoral şi de neconceput să-i laşi pe pacienţi fără hrană şi mâncare, deoarece se presupunea că aceştia ar suferi agonia înfometării şi a deshidratării. Când membrii echipei medicale observau că bolnavii în stadiul terminal scoteau tuburile nazalo-gastrice şi perfuziile intra-venoase, le înlocuiau repede, presupunând că pacientul era instabil psihic sau reacţiona pur şi simplu la iritarea ce i-o cauzau tuburile. Astăzi recunoaştem că acest gest este datorat adesea intuiţiei, obişnuite pacienţilor muribunzi, iar continuarea hrănirii şi hidratării în ultimele faze ale vieţii (adică ultimele ore sau zile) face mai mult rău decât bine. Pentru pacientul în faza finală, absenţa hranei şi apei îi permite organismului să producă analgezice naturale (encefaline, endorfine şi neurohormoni similari) şi să mărească azotemia care are şi efect analgezic. Aceasta îi permite sistemului celular să se oprească progresiv, lăsând pacientul să moară cu un minim de durere fizică.

Deci, în anumite cazuri e recomandabilă din punct de vedere medical mărirea dozei de narcotice precum morfina, făcând astfel durerea suportabilă, altfel fiind de neîndurat. În etapele terminale, acesta e un tratament acceptabil din punct de vedere moral, chiar şi atunci când procedura ameninţă să slăbească sau să oprească sistemul respirator. Similar, în anumite cazuri (constatate de cel puţin doi medici) e îngăduit ca, în faza finală a vieţii, tuburile de hrănire şi hidratare să fie retrase sau oprite (asigurându-se în acelaşi timp menţinerea umedă a membranelor mucoase ale organismului prin cuburi de gheaţă sau bureţi cu glicerină). Aceste acţiuni nu violează, aşa cum ar părea, primul principiu al Jurământului lui Hipocrate, *primum non nocere*, (înainte de toate, nu face rău). Aceasta deoarece potrivit „principiului dublului efect", acceptat şi de eticienii ortodocşi şi de cei romano-catolici:

1) se acţionează spre binele pacientului;

2) beneficiile care rezultă sunt mult mai mari decât consecinţele negative (prin aceea că e preferabilă moartea mai rapidă, dar în pace, în locul procesului morţii prelungite marcat de durere insuportabilă);

3) intenţia actului nu e de a ucide pacientul, ci de a-i reduce, pe cât posibil, suferinţa fizică şi psihică.

Însă, acestea fiind spuse, trebuie să insistăm asupra faptului că din perspectivă ortodoxă este o diferenţă fundamentală între a ucide şi a

lăsa să moară. În timp ce lăsarea pacientului să moară înseamnă pur şi simplu acceptarea limitelor existenței umane şi ale biotehnologiei moderne, permițând bolii să-şi urmeze cursul până la sfârşit, actul uciderii, inclusiv cel al „uciderii din milă" sau eutanasia, preia de la Dumnezeu puterea şi autoritatea ce-I aparține numai Lui. Indiferent de forma pe care o ia, eutanasia e inacceptabilă moral deoarece Dumnezeu e Stăpânul vieții şi al morții. De aceea, a cauza moartea intenționat, oricare ar fi motivul, înseamnă a comite o crimă.

Această convingere are implicații importante pentru stabilirea morții, ca şi în cazurile în care mijloace extraordinare sunt folosite pentru a menține existența fizică a unui pacient. Echipele pentru transplantul de organe sunt pe drept preocupate de lipsa cronică a organelor disponibile. Aceasta a dus la presiunea de a declara nou-născuții anencefalici, morți din punct de vedere teoretic, pentru ca organele lor să poată fi recoltate. S-a creat astfel imaginea unei echipe pentru transplant ce bântuie deasupra trupului bolnavului aflat în stadiu terminal, gata să-i ia organele vitale înainte ca pacientul să fi murit cu adevărat. Sunt de asemenea problematice inițiativele de a declara morți din punct de vedere legal, pacienții în comă profundă sau „stare vegetativă persistentă" (SVP), chiar dacă pot fi menținuți mai mulți ani prin tehnologia de susținere a vieții. Date fiind resursele noastre limitate şi capacitatea tehnologică redusă de a transplanta cu succes organe vitale, oare ar trebui ca viețile unor astfel de pacienți să fie luate prin retragerea sau oprirea mijloacelor de susținere a vieții? Şi dacă da, ar trebui ei să fie considerați candidați pentru recoltarea de organe?

Însă o întrebare preliminară este dacă e acceptabilă moral recoltarea şi transplantarea de organe. Din punctul de vedere al Ortodoxiei şi în special al tradiției patristice, problema ar trebui privită din alt unghi. Pe de-o parte insistăm asupra „sfințeniei vieții", asupra calității inerent sacre a existenței umane, create după chipul lui Dumnezeu; aceasta îi face pe unii teologi să susțină că transplantul de organe ar trebui interzis, deoarece violează trupul uman şi reduce persoana muribundă la un potențial rezervor de „părți disponibile". Întrucât etica medicală ortodoxă apreciază valoarea vieții şi integrității pacientului mai mult decât orice, este imorală folosirea copiilor anencefalici sau a adulților muribunzi ca surse pentru recoltarea de organe.

Pe de altă parte, s-ar putea susține că cel mai mare act de iubire de care poate da dovadă pacientul aflat pe moarte, constă în a-şi oferi organele sale vitale altora, pentru ca viața lor să fie prelungită sau îmbunătățită. Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur despre bogăție şi sărăcie, de exemplu, ar putea fi interpretate în felul următor: tot ceea ce ne aparține „nouă", inclusiv existența noastră personală, e un dar de la Dumnezeu şi în realitate îi aparține Lui; suntem chemați să ne asumăm păzirea şi păstrarea trupului în numele lui Hristos, şi să arătăm aproapelui nostru iubire necondiționată (*taina fratelui*); prin urmare, suntem obligați moral să le oferim altora organe vitale pe care noi înşine nu le mai putem folosi.

Oricum vom hotărî în această problemă, există câteva coordonate pe care trebuie să le respectăm. În ultimii ani criteriul de determinare a morții s-a mutat de la stopul cardio-respirator la aşa-numita „moarte a creierului". Aceasta din urmă este însă ambiguă. Constituie moarte, oare, oprirea ireversibilă a encefalului? Sau ar trebui declarată moartea doar acolo unde activitatea trunchiului cerebral s-a oprit? Aşa cum am arătat, moartea trunchiului cerebral înseamnă instalarea putrefacției; aceasta semnifică „moartea întregului organism" mai degrabă decât „moartea organismului ca întreg". Aşadar, o dată ce s-a produs moartea trunchiului cerebral, recoltarea de organe e prea târzie. Folosind criteriile legate de trunchiul cerebral pentru a determina moartea, ajungem la înfiorătoarea concluzie că organele vitale pot fi recoltate doar de la pacienți care, teoretic, mai trăiesc.

În toate aceste cazuri – anencefalia şi boala incurabilă, ca şi SVP şi coma profundă – noi trebuie să ne amintim de un factor crucial. *Persoana umană nu e determinată de diagnosticul medical, ci de către Providența divină.* Un copil anencefalic, considerat „inutil" şi poate nu în întregime uman dintr-o perspectivă strict socială, este totuşi o *persoană* în ochii lui Dumnezeu. Acelaşi lucru este adevărat şi despre pacientul aflat în SVP, sau despre victima unei traume, a cărei viață poate fi susținută doar cu aparatul de respirație asistată. În aprecierile privind moartea şi viața, acel adevăr rămâne fundamental. Nici boala şi nici moartea nu privează făptura umană de calitatea de „persoană" în ochii lui Dumnezeu.

Şi totuşi, dată fiind realitatea resurselor economice şi medicale limitate, împreună cu faptul că suntem muritori, *este iresponsabil să*

prelungim procesul morții. Este o vreme pentru a trăi și o vreme pentru a muri. O dată ce trupul a intrat în faza finală (iar anencefalicii sunt, prin definiție, pacienți în stadiul terminal), tratamentul rezonabil va consta în controlul durerii, oferind confort și permițând „pașnica despărțire a sufletului de trup" pe care o cerem în rugăciunile noastre pentru cei ce pleacă din această lume. Limbajul medical pretențios (*distanasia*) reprezintă prea adesea un fel de bio-idolatrie, un „vitalism" ce caută să mențină simpla existență biologică, indiferent de dorințele pacientului sau de cheltuielile societății.

Decizia privitoare la ceea ce constituie tratament inutil sau nefolositor, diferită de eforturile eroice de a păstra și îmbunătăți calitatea vieții pacientului acolo unde este posibil, trebuie luată *în fiecare caz individual*. Tradiția biblică și patristică a Bisericii nu ne va da răspunsuri exacte despre când și cum ar trebui menținut sau întrerupt sprijinul vieții. Va insista, însă, asupra *valorii infinite a persoanei umane*. Procedând astfel, ne va oferi linia călăuzitoare pentru toate deciziile medicale: respectul sincer pentru pacient ca purtător al chipului divin. Aceasta înseamnă că astfel de decizii trebuie să aibă ca scop ultim încredințarea persoanei în mâinile iubitoare și milostive ale lui Dumnezeu, cu neclintita convingere că Dumnezeu, și numai El, ar trebui să hotărască limitele vieții și ale morții.

Tocmai în lumina acestui gen de reflecție, marea majoritate a teologilor ortodocși resping categoric toate formele de sinucidere asistată de medic, așa cum resping orice acțiune al cărei țel este de a pune capăt vieții unei persoane, chiar și acolo unde pacientul bolnav îndură ceea ce pare a fi o suferință insuportabilă. Răspunsul la astfel de situații nu e tragica moarte cunoscută prin eufemismul „eutanasie". Răspunsul e mai degrabă crearea unor măsuri ce vor diminua eficient suferința, astfel încât pacientul bolnav în stadiul terminal să poată muri cu un maximum de conștiință și un minimum de durere.

În faza finală a vieții, este esențial ca persoanele muribunde să se poată pregăti pentru moarte în așa fel încât să păstreze anumite valori și scopuri fundamentale. Aceste persoane trebuie să mențină în cel mai înalt grad posibil o relație conștientă și personală cu Dumnezeu și cu alți oameni, trebuie să se poată mărturisi și să primească Sfânta Împărtășanie pentru ultima oară și e nevoie să știe că sunt însoțite de

prezența și rugăciunea celor care le iubesc și că se pot preda încet și pașnic în mâinile lui Dumnezeu.

Ca rod al tehnologiei medicale moderne, domeniul bioeticii se concentrează în special asupra problemelor biologice și medicale de importanță filozofică și teologică, pentru a cerceta aceste probleme din interior și a formula aprecieri pertinente și juste. Valoarea unor astfel de aprecieri va depinde în întregime de presupozițiile pe care se întemeiază. Însă, chiar și în rândul eticienilor ortodocși presupozițiile împărtășite duc adesea la concluzii diferite, de exemplu în legătură cu contracepția, cu tehnologiile de procreare, cu transplantul de organe sau cu experimentele făcute pe celule germinale. Privitor la aceste domenii, există astăzi în cadrul Ortodoxiei opinii foarte divergente referitor la ceea ce corespunde „gândirii Bisericii". Cu toate acestea, este esențial să continuăm dialogul pentru a ajunge la soluții adecvate, chiar dacă aceasta înseamnă a consimții că nu suntem de acord asupra anumitor chestiuni de bază.

Însă dialogul între noi nu este suficient. În lumea aceasta atât de pluralistă și relativistă în care trăim – o lume ostilă prin excelență valorilor creștine – este foarte important ca noi, creștinii ortodocși, să ne unim forțele cu ceilalți care cheamă numele lui Iisus Hristos, pentru a chibzui împreună și a ne ruga împreună, pentru a discerne voia lui Dumnezeu referitoare la lumea pierdută în confuzie morală și într-un egoism întunecat. Iar noi, la rândul nostru, ca teologi ortodocși, specialiști în medicină și laicii interesați, este la fel de important să ne dedicăm fundamentalei misiuni sacerdotale, ce constă în a încredința lui Dumnezeu problemele și dilemele morale ale bioeticii, împreună cu persoanele ale căror vieți sunt afectate de acestea. Cea mai mare responsabilitate a noastră, astăzi și în viitor, este de a supune Autorului vieții mulțimea de întrebări dificile privind viața și moartea, cu nădejdea și rugăciunea ca fiecare hotărâre etică pe care o luăm să-I servească scopului Său și să fie spre slava Sa veșnică.

Apendice 1

Această declarație sumară despre avort a fost scrisă de către autor acum câțiva ani, ca o broșură pentru a fi distribuită în parohiile ortodoxe și nu numai. A fost publicată de către Departamentul Educației Religioase al Bisericii Ortodoxe din America și se poate obține prin DRE, PO Box. 675, Syosset, N. Y. 11791.

Ortodoxia și avortul

Avortul: poziția Bisericii

Fiecare ființă umană fiind creată de către Dumnezeu, poartă chipul lui Dumnezeu și primește darul vieții pentru a-L slăvi pe Dumnezeu și a se bucura de comuniunea veșnică cu El. Învățătura creștină insistă, așadar, asupra *sfințeniei* vieții omenești din momentul concepției.

În cadrul dezbaterii asupra avortului se ridică următoarea întrebare: care anume este momentul începutului vieții? Când începe viața umană? Aceasta este o întrebare crucială, întrucât în societatea americană luarea voită a vieții omenești încă este considerată drept crimă. Cei care promovează avortul la cerere („pro-alegerea") nu sunt, în mod rațional, „pro-crimă", adică pentru crimă. Mai degrabă ei neagă faptul că fetusul este cu adevărat om.

Biserica Ortodoxă a învățat întotdeauna că viața umană începe la concepție, când un spermatozoid se contopește cu un ovul pentru a produce o ființă vie, unică din punct de vedere genetic. Acuzând avortul încă din secolul IV, Sfântul Vasile cel Mare spunea: „Cea care cu bună știință distruge fetusul, va fi pedepsită pentru crimă [...] și la noi nu este după subtilitatea expresiei de făt format și neformat"

(Canoanele 2 şi 8)[1]. Consensul patristic susţine că sufletul e creat la concepţie. Noi exprimăm acest adevăr în chip liturgic, sărbătorind zămislirea Sfântului Ioan Botezătorul (24 septembrie), cea a Maicii Domnului (8 decembrie) şi a Mântuitorului însuşi (Bunavestire, 25 martie). Ortodoxia conchide, aşadar, că avortul făcut în orice moment al sarcinii este o formă de omucidere şi atrage vina asupra celui care săvârşeşte acest lucru la fel de mult ca şi asupra mamei.

Excepţiile şi „cazurile grave"

Dată fiind această poziţie, poate vreodată Biserica să admită excepţii? În acele cazuri, tot mai rare, în care alegerea medicală trebuie făcută între viaţa mamei şi cea a copilului nenăscut, este admisibil moral să se acorde prioritate mamei. Aceasta nu pentru că ea ar fi o „persoană" integră, în timp ce copilul este doar o „viaţă potenţială" – deoarece amândoi sunt oameni, în aceeaşi măsură – ci pentru că mama îşi are locul ei şi responsabilitatea ei în familie, unde prezenţa sa iubitoare influenţează direct viaţa soţului şi a celorlalţi copii ai săi.

Cu toate acestea, o mamă care îşi dă viaţa în mod voit, în favoarea copilului ei, săvârşeşte actul cel mai profund de binefacere creştină. „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are – spune Iisus – ca viaţa lui să şi-o pună pentru prieteni." (*Ioan* 15, 13). Însă orice decizie de acest gen trebuie făcută în lumina nevoilor şi dorinţelor membrilor familiei, întrucât familia ca întreg, constituie un trup ce reflectă iubirea dintre Hristos şi Trupul Său, Biserica (*Efeseni* 5). De aceea este recomandabil ca cei doi soţi să discute deschis şi cinstit împreună cu duhovnicul lor, o astfel de eventualitate încă din timpul fazelor primare ale sarcinii.

Cele două traume identice, ale violului şi ale incestului, sunt adesea invocate ca justificare pentru avort. Ambele acte sunt, prin însăşi natura lor, brutale şi dezumanizante. Totuşi, sunt foarte rare sarcinile ce au o asemenea cauză. Când o femeie devine victimă a violului sau a incestului, ar trebui să caute imediat un tratament medical pentru oprirea concepţiei. Ştiinţa embriologiei a arătat că

[1] N. Floca, *Op. cit.*, p. 342.

fertilizarea, adică unirea nucleului spermatozoidului cu nucleul ovulului, necesită 36 de ore pentru finalizare. Acest lucru deschide o „fereastră" de mai mult de o zi pentru a se face o astfel de intervenţie, fără riscul de a avorta un *rod al concepţiei*, recunoscut de către Biserică drept o „persoană" umană, un „individ" uman.

De la o vârstă foarte mică, copiii ar trebui învăţaţi cu grijă, dar deschis, despre locul şi funcţia sexualităţii în relaţia conjugală. Ei ar mai trebui să afle că violenţa sexuală există, şi în interiorul şi în afara familiei, şi că nu ar trebui să se ruşineze dacă devin victimele ei. Mai degrabă ar trebui să caute un tratament medical, spiritual şi psihologic, pentru a vindeca urmările traumei, ca şi pentru a evita concepţia.

Dacă sarcina se produce ca rezultat al violului sau al incestului, atunci copilul ar trebui lăsat să se nască şi, dacă mama nu poate accepta responsabilitatea pentru acesta, copilul ar putea fi oferit spre adopţie. Aceasta e o „învăţătură grea" cu siguranţă, mai ales în societatea noastră unde avortul a devenit o formă de control al naşterii, acceptată şi considerată legală. Este tragic faptul că femei creştine, prea traumatizate de viol pentru a mai apela la medic, s-au sinucis deoarece un preot bine intenţionat sau un membru al familiei le-a obligat să poarte copilul zămislit. „Sfinţenia vieţii", principiul ei, se aplică în aceeaşi măsură mamei cât şi copilului în astfel de cazuri, iar în situaţia rară în care trauma este atât de mare încât constituie un adevărat pericol pentru viaţa mamei, avortul după implantare (care are loc la şase sau opt zile după concepţie) poate fi cel mai mic dintre două rele. însă conceptul de „traumă" nu trebuie extins pentru a se referi la cazurile care implică simplul disconfort al mamei, anxietatea, problemele financiare, planurile referitoare la cariera mamei, etc. Nici nu ar trebui invocat în cazurile în care mama devine însărcinată ca rezultat al liberei angajări în relaţia sexuală.

Acceptă Biserica avortul în cazurile în care copilul este descoperit, prin investigare genetică, ca anormal, destinat să trăiască cu un grav handicap o viaţă întreagă? Dată fiind sfinţenia inerentă fiecărei vieţi umane, răspunsul nu poate fi decât că Biserica nu poate şi nici nu o face. În unele cazuri, precum cazul sindromului Down, părinţii sau îngrijitorii sunt cei care simt handicapul, iar nu copilul. În alte cazuri grave, precum cel de spina bifida, tehnologia medicală poate aduce o însemnată uşurare pacientului, ajutându-l să ducă o existenţă relativ

fără durere şi creatoare. În rarele situaţii de boli incurabile, care debilitează fiinţa umană, precum sindromul Lesch-Nyhan sau fibroza cistică, dilema pare mai acută, întrucât suferinţa fizică nealinată şi cea psihică pot să se adauge bolii, iar tratamentul prelungit poate impune o povară financiară insuportabilă adupra familiei. Totuşi, nu există altă explicaţie pentru avortarea unor astfel de copii, decât aceea că se ucide un nou-născut „anormal", care poate supravieţui cu îngrijirea medicală necesară şi îngrijirea părintească plină de iubire. Dată fiind originea vieţii în momentul concepţiei, avortul poate fi perceput ca infanticid. Tragedia epocii noastre este că acesta din urmă devine la fel de acceptabil ca şi primul, în gândirea obişnuită. Dacă îl putem distruge pe cel nenăscut, de ce nu am face la fel şi în cazul celui nou-născut nedorit? Întrebarea a fost pusă şi este pusă în tonalităţi tot mai stridente, chiar şi de către aşa-zişi eticieni creştini.

Un răspuns ortodox

Împotriva afirmaţiilor făcute de către militanţii pro-avort, sarcina nu implică doar femeia şi propriul ei trup. Sarcina este o *relaţie* creată între mamă şi fiinţa unică, personală care trăieşte şi se dezvoltă în ea. Fie că recunoaşte sau nu acest lucru, propria ei viaţă îi aparţine lui Dumnezeu şi se află în întregime sub puterea Lui. Acelaşi lucru este adevărat, implicit şi în mod necesar, şi în ceea ce priveşte copilul cel nenăscut.

Creştinii ortodocşi din S. U. A. trăiesc într-o societate în care 6 % din tinerele femei au făcut cel puţin un avort la vârsta de 15 ani, iar numărul acestora creşte. Sarcina la adolescente nu constituie singurul motiv pentru avort, însă este unul major. Biserica trebuie să-i înveţe pe cei tineri şi pe cei bătrâni laolaltă însemnătatea sexualităţii şi necesitatea responsabilităţii sexuale. Ea trebuie să facă tot posibilul pentru a convinge tinerii creştini că activitatea sexuală îşi are locul potrivit doar în contextul unei uniri binecuvântate, heterosexuale şi conjugale. Biserica mai trebuie să accentueze responsabilitatea tatălui, deplină şi egală moral, spiritual şi financiar, în orice situaţie în care este conceput un copil. O astfel de instruire nu ar trebui lăsată în seama şcolilor sau a altor organizaţii din cadrul societăţii noastre, căci acestea

au dovedit adesea că subminează valorile etice creştine. Răspândirea necontrolată a SIDA, este datorată astăzi în mare parte opţiunii majoritare pentru aşa numita „viaţă sexuală sigură", în defavoarea principiului moral autentic.

Dar nu este de ajuns ca noi creştinii să mărturisim doar poziţia tradiţională a Bisericii faţă de problema avortului. Trebuie făcut orice efort pentru ajutarea copiilor nedoriţii sau abuzaţi care nu pot sau nu ar trebui crescuţi în familia lor de origine. Aceasta înseamnă oferirea de suport financiar unde e nevoie, şi pentru mamă şi pentru copil, şi eforturi pentru ca legislaţia să faciliteze cu responsabilitate procedurile pentru adopţie în toată ţara. Pe scurt aceasta înseamnă că nu putem condamna avortul în chip rezonabil dacă nu vrem să ne asumăm responsabilitatea pentru bunăstarea copiilor nedoriţi ce se nasc, indiferent de sănătatea lor, de capacitatea mintală sau de mediul rasial.

Vorbind de dimensiunile responsabilităţii creştine în Biserică şi în întreaga lume creată de către Dumnezeu, Sfântul Pavel ne-a oferit o imagine ce se aplică atât responsabilităţii noastre faţă de cei ce aleg avortul, cât şi faţă de cei care vor fi victimele lui: „Aşa şi noi, cei mulţi, un trup suntem în Hristos şi fiecare suntem mădulare unii altora" (*Romani* 12, 5).

Dacă refuzăm să aplicăm această imagine problemei avortului, îl trădăm nu numai pe cel nenăscut, dar şi pe însuşi Autorul vieţii. Şi invers, a oferi sprijin material adecvat şi îngrijire iubitoare „unora ca aceştia", înseamnă a-I arăta respect şi a-I sluji Lui.

Alte lecturi:

- Fr. Stanley S. Harakas, *Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian* (Minneapolis: Light & Life Publishing, 1983, partea a III-a , "Sex and Family Issues".
- Fr John Kowalcyzk, *An Orthodox View on Abortion*, Minneapolis : Light & Life Publishing, 1979.

Al Zecelea Conciliu din Întreaga Americă al Bisericii Ortodoxe din America a lansat următoarea declaraţie, distribuită în toate parohiile, despre Duminica Sfinţeniei Vieţii, 18 ianuarie 1998:

Afirmația sinodală despre avort

Avortul este un act de crimă pentru care cei implicați, voluntar și involuntar, vor răspunde în fața lui Dumnezeu.

Cei care se găsesc în situații tragice – precum cele implicând violul, incestul și boala – în care viețile mamelor și ale copiilor nenăscuți sunt amenințate, și este nevoie să se ia hotărâri dureroase, de viață și de moarte, trebuie sfătuiți să ia atitudini responsabile în fața lui Dumnezeu, Care este drept și milostiv, Căruia îi vor da socoteală pentru faptele lor.

Femei și bărbați, inclusiv membrii familiei și prietenii femeii însărcinate, tentați să recurgă la avort, ar trebui încurajați să reziste acestui act rău și ajutați să-și nască copiii, să-i crească în condiții materiale și spirituale sănătoase.

Femeile care au recurs la avort, bărbații care erau părinții copiilor avortați și alte persoane implicate în cazuri de avort, ar trebui îngrijiți pastoral, incluzând aici recunoașterea gravității actului și încredințarea că există milă din partea lui Dumnezeu pentru cei care se căiesc de păcatele lor.

Creștinii ortodocși trebuie să contribuie la procesele legislative în funcție de cunoașterea, competența, abilitatea și influența lor, astfel încât să fie puse în aplicare legi care ocrotesc și apără viețile copiilor nenăscuți, ținând seama în același timp de complexitatea și de tragediile din societatea contemporană.

Apendice 2

Reflecții asupra problemei sinuciderii

„O sinucidere omoară doi oameni"
- Arthur Miller (*După cădere*, act III)

Sinuciderea se referă la luarea propriei vieți printr-un act liber de voință. Ea implică un act intenționat și voluntar de autodistrugere, liber de constrângeri externe sau interne. Așadar, sinuciderea trebuie clar diferențiată de acte precum „eutanasia pasivă voluntară", în care pacientul bolnav în stadiul terminal sau apropiații săi refuză măsurile de susținere a vieții (o decizie ce nu este în conflict apriori cu responsabilitatea creștină în fața morții necruțătoare; o idee tratată în capitolul 5 al acestei cărți, una afirmată în mod repetat atât de către eticienii ortodocși cât și de către cei neortodocși). Trebuie arătat că moartea lui Iisus și a zeloșilor martiri precum Sfântul Ignatie, nu constituie o sinucidere, ei fiind de fapt executați de către autorități externe. Aceasta rămâne adevărat în ciuda spuselor lui Iisus că: „Nimeni nu ia viața de la Mine, ci Eu de la Mine însumi o pun", adică prin libera Sa voință (*Ioan* 10, 18).

Scrierile filozofice precum cele ale vechilor greci, sau *Eseul despre sinucidere* al lui David Hume, au apărat dreptul omenesc de a comite sinuciderea în anumite circumstanțe: durere insuportabilă prelungită, situații de dezonoare, ispășirea unei pedepse la muncă pe viață, un semn de la zei că vremea a venit etc. *Phaidon* al lui Platon,

motivează cu oarecare ambivalenţă cazul sinuciderii (cf. 62 C în special), în timp ce nu există nici o ambivalenţă în argumentele prezentate pentru aceasta de către stoicii cinici şi chiar de către unii epicurieni. Cicero exprimă convingerea larg răspândită că zeul trebuie să arate momentul, sau să ofere un „motiv valid" (*causam iustam*), pentru a comite actul. Apoi, spune Cicero, „cu siguranţă omul tău cel înţelept va trece bucuros de la întunericul de aici înspre lumina de dincolo" (*Tusc. Disp.* I, 74). Consensul din antichitate susţinea că sinuciderea comisă în circumstanţe adecvate va duce direct la nemurire[1].

Până de curând, cazul sinuciderii era limitat în general la scrieri ca *Mitul lui Sisif*, a existenţialistul francez Albert Camus, care a spus că sinuciderea constituie „cu adevărat singura problemă filosofică serioasă". În zilele noastre, tot mai mult însă, eticienii şi exegeţii îşi pun întrebări privind legitimitatea şi dezirabilitatea ei, în special din perspectiva progresului tehnologiei biomedicale care a mutat „ultimul bold" de la moarte la procesul morţii.

Aceştia arată că sinuciderea condamnată ca păcat datează doar din vremea Sfântului Augustin, iar Sfânta Scriptură nu condamnă explicit nicăieri actul sinuciderii. Există cinci cazuri de sinucidere cuprinse în Vechiul Testament: Abimelec (*Judecători* 9, 54); Saul şi purtătorul său de arme (I *Samuel* 31, 4; I *Cronici* 10, 4); Ahitofel (II *Samuel* 17, 23) şi Zimri (I *Regi* 16, 18). Noul Testament cunoaşte doar cazul lui Iuda (*Matei* 27, 3-5), a cărui sinucidere a constituit un semn de remuşcare. Iudaismul intertestamentar înregistrează câteva sinucideri ce reprezintă acte de curaj şi onoare (cf. 2 *Macabei* 14, 37-46; apoi evreii din Masada care au recurs la sinucidere pentru a scăpa de captivitatea romană. Josephus Flavius, *Războiul iudeilor*, VII, 320). În nici un caz, actul în sine nu este condamnat; mai degrabă apare ca o nobilă alternativă la dezonoare şi umilinţă. Sfântul Augustin şi-a alcătuit polemica sa împotriva luării propriei vieţi în contextul unei denunţări a pseudo-martiriului practicat de către anumiţi donatişti, ceea ce era,

[1] Vezi A. J. Droge, "Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide", Novum Testamentum, XXX/3, 1988, p. 263-286.

spunea el, o simplă formă de sinucidere[2]. Din acest moment, teologii occidentali au descris tot mai mult sinuciderea ca pe o auto-crimă, până când aceasta a înlocuit virtual „hula împotriva Duhului Sfânt", devenind singurul păcat de neiertat.

O atitudine similară faţă de sinucidere s-a dezvoltat şi în Răsărit, în special sub influenţa patriarhului Timotei I al Alexandriei (381-385). În cel de-al *14-lea Răspuns canonic* el declară că, dacă nu se poate dovedi clar că victima sinuciderii era „cu adevărat ieşită din minţi" când şi-a luat viaţa, „nici o jertfă nu trebuie făcută pentru ea"[3]. Ceea ce presupune clar o practică existentă şi o atitudine ce se opune ferm la săvârşirea slujbei de înmormântare sau de pomenire, în cazurile de „sinucidere raţională". Cu această autoritate, Nomocanonul 178 pronunţă o interdicţie similară. *Velikii Trebnic* apelează tot la această autoritate: „Dacă cineva îşi ia propria viaţă, să nu se cânte nimic pentru el, nici să fie pomenit, doar dacă acesta era nebun" (rubrica pentru slujba de pomenire), Aşa procedează şi Bulgakov, care notează consimţământul unui număr de decizii patriarhale[4].

N. D. Patrinicos[5] exprimă consensul actual al Ortodoxiei, conform căruia nici un serviciu funerar, înmormântare bisericească sau slujbe de pomenire, să nu se facă pentru cei care „ca rezultat al propriei lor

[2] J. Bels, « La mort volontaire dans l'oeuvre de Sf. Augustin », *Revue de l'historie des religions*, 187, 1975, p. 147-180.

[3] N. Floca, *Op. cit.*, p. 402. Ar trebui notat, totuşi, că răspunsul lui Timotei are ca scop protejarea preotului care ar putea fi pus să săvârşească o slujbă de înmormântare sau pomenire, la cererea rudelor şi prietenilor decedatului, care susţin cu insistenţă că acesta a fost nebun. Răspunsul conchide: „E neapărat, aşadar, ca preotul să cerceteze problema cu atenţie, în fiecare caz, pentru a evita o judecată ce ar urma", adică judecată asupra lui. *The Rudder*, (Pidalion), Chicago: Orthodox Christian Educational Society, 1957, p. 898 (trad. rom. Bucureşti 1933, p. 201). O notă din Pidalion menţionează un precedent în persoana „presbiterului unei anumite mănăstiri a Sfântului Pahomie, care a poruncit pentru cele două maici ce se sinuciseră, să nu li se facă slujbe de pomenire".

[4] „Unei persoane care a săvârşit conştient sinucidere, i se refuză înmormântarea creştină" (rubrica pentru slujba de pomenire). Vezi S. V. Bulgakov *Nastolnaia kniga dlia Sviashchenko-Tserkovno-Sluzhitelei*, ("Desk Book for Clergy", Karkhov, 1900).

[5] *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, NY: Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1984, p. 346.

voințe, s-au rupt de comunitatea Bisericii". De asemenea este vrednic de notat că până la sfârşitul secolului al IV-lea, autorii creştini ori tac, ori privesc problema într-o lumină favorabilă, atâta timp cât sinuciderea poate fi asimilată martiriului[6].

Care sunt motivele teologice pentru reticența Bisericii Ortodoxe față de sinucidere ca opțiune morală? Comentariile asupra problemei se concentrează mai ales asupra a două teme: creația persoanelor umane după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (*Facerea* 1, 26) şi convingerea că viața este un dar de la Dumnezeu, izvorând de la El şi stând sub puterea Sa. Ca dar, existența umană presupune responsabilitatea „chivernisirii". Viața noastră nu ne aparține nouă în primul rând, ci lui Dumnezeu, Creatorul nostru, Căruia suntem chemați să ne dăruim ca o „jertfă de laudă". Deoarece El este Stăpânul vieții şi al morții, al celor vii şi al celor morți, această dăruire de sine trebuie să fie întreagă, deplină, îmbrățişând fiecare aspect al existenței noastre pământeşti, de la zămislire şi până la moarte.

Dacă îi datorăm lui Dumnezeu ca şi Creator, atât viața cât şi moartea, aceasta este cu atât mai adevărat cu cât El S-a şi jertfit ca Răscumpărător. Darul pe care I-l putem face prin noi înşine, este pur şi simplu răspunsul nostru la darul Său infinit mai mare, pe care l-am primit în persoana lui Iisus Hristos. „Ale Tale, dintru ale Tale" ne

[6] A. J. Droge, *art. cit.*, a apărat de curând opinia potrivit căreia Sfântul Pavel era favorabil ideii de sinucidere, considerând-o un mijloc legitim de a muri şi de „a fi cu Hristos". Argumentul său se bazează pe afirmația Apostolului din *Filipeni* 1, 21-23, „pentru mine viața este Hristos şi moartea un câştig" şi, în special, pe „dorința sa de moarte" (*tên epithymian echôn eis to analusai*). Aceasta e confirmată, spune el, de II *Corinteni* 5, 1-8, ca şi de afirmații precum cele din *Galateni* 2, 20, II *Corinteni* 4, 8-11 şi *Romani* 8, 38. Vezi şi mai cunoscuta sa lucrare, "Did Paul Commit Suicide?" Bible Review, V/6 decembrie 1989, 14-21. Droge a demonstrat cel mai bine că Apostolul Pavel dorea să moară pentru a adânci şi împlini comuniunea sa cu Hristos Cel Înviat. După părerea mea, argumentul său privitor la „sinuciderea" Sfântului Pavel este slab şi nesubstanțial, presupunând că Apostolul adoptase o atitudine „socratică" în fața actului (*Phaidon*, interpretat de filozoful stoic Epictet). Vezi şi A. J. Droge şi J. D. Taylor, *A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, (San Francisco: Harper, 1992), cel mai cuprinzător studiu modern dintr-o perspectivă biblică şi patristică.

implică întâi pe noi, ca purtători ai chipului divin şi, abia după aceea, implică Sfintele Daruri; aşa cum noi invocăm pogorârea Duhului Sfânt întâi asupra noastră şi abia după aceea asupra pâinii şi a vinului la dumnezeiasca Liturghie, pentru ca şi noi şi darurile euharistice să ne putem preschimba în Trupul lui Hristos. În acest fel, prima țintă, primul obiect al iubirii divine şi al grijii acesteia, este persoana, înțeleasă ca o entitate psihosomatică indivizibilă, o ființă al cărei aspect material participă în mod decisivs la „calea" vindecării, cea mântuitoare, „calea" sfințirii şi a îndumnezeirii. Deci, existența noastră biologică serveşte într-un fel ca un „tip" (*typos*) al vieții în împărăția lui Dumnezeu. Ea prefigurează viața noastră veşnică, care păstrează identitatea noastră somatică precum şi pe cea spirituală (I *Corinteni* 15, 44).

Distrugerea acelui întreg psihosomatic prin sinucidere e condamnată de multe voci ale Ortodoxiei, ca fiind un act ireversibil – şi, implicit, de neiertat – al revoltei împotriva lui Dumnezeu, ca şi Creator şi ca Răscumpărător. În termenii lui Bulgakov, a rupe sinele de Dumnezeu, reprezintă „o totală lipsă de credință" în providența divină. Astfel, devine expresie finală a blasfemiei. Bulgakov se referă la un om care îşi ia viața chiar ca la un „descendent spiritual al lui Iuda Trădătorul, respingându-L pe Dumnezeu şi fiind respins de Dumnezeu."

Oricum am prezenta concluzia lui Bulgakov, potrivit căreia cineva care îşi ia propria viață este „respins de către Dumnezeu", e clar că opinia lui, în ansamblu, reprezintă atitudinea dominantă din cadrul Bisericii Ortodoxe față de sinucidere. Termenul însuşi are o încărcătură emoțională, până la punctul în care orice punere la îndoială a acestei afirmații pare să atragă după sine acuze între nesimțire morală şi erezie.

Deoarece încărcătura emoțională a fost atribuită cuvântului „sinucidere", a apărut atâta confuzie privind atitudinea propriu-zisă a Bisericii față de actul în sine. Căci nu este un secret că astăzi, ca şi în Alexandria secolului al 4-lea, pedeapsa normativă pentru „sinucidere rațională" – refuzul slujbei de înmormântare sau de pomenire – este adesea suspendată, mai ales unde cel mort este un membru iubit al familiei sau al comunității bisericeşti. Probabil simțim că ceva nu e în regulă cu acel refuz, chiar dacă noi (pe drept) rămânem convinşi de

imoralitatea sinuciderii. În consecință, ori cădem în febra „tradiției" și refuzăm înmormântarea victimelor, nechibzuit și neabătut, ca o chestiune de principiu; ori căutăm, cu o anume disperare, un semn convingător al nebuniei lor.

Dilema impusă de sinucidere ne obligă să ridicăm anumite probleme despre singura justificare, universal acceptată, pentru înmormântarea persoanelor care și-au luat propria viață: problema nebuniei. Ce constituie de fapt „nebunie", și cum putem ajunge la modul de determinare, în orice situație de sinucidere dată, care ne va ajuta să luăm o decizie corectă, justă și potrivită privind înmormâtarea? Cât privește conceptul de „nebunie", trebuie arătat că acesta este vag și înșelător, ca și termenii „alienat" și „dement"; *Manualul de diagnosticare a bolilor mintale*[7] nici nu îl ia în considerare.

Eticienii și psihologii s-au contrazis multă vreme pe tema existenței „sinuciderii raționale". Oare un om care își ia singură viața, este în totalitatea facultăților mintale? Se poate oare spune că este întru totul „sănătos la cap"? Ortodoxia, și până nu demult romano-catolicii, au răspuns afirmativ la această întrebare. De fapt, cele mai multe discuții pe tema aceasta pornesc de la premisa că persoana care se sinucide o face în mod liber și că actul însuși rezultă dintr-un liber exercițiu de voință. Dacă această voință este în vreun fel diminuată, se considera că faptul se datorează „slăbiciunii morale", „păcatului", unei „lipse de credință" sau (iarăși cuvintele lui Bulgakov) „disperării" și „blasfemiei".

În lumina recentelor descoperiri din domeniul psihologiei și al neurologiei, trebuie făcută următoarea apreciere: *în mult mai multe cazuri de sinucidere decât au fost recunoscute până acum, avem de-a face cu „alienarea" sau echivalentul ei neurologic.* Adică, cele mai multe acte de sinucidere au loc mai puțin datorită „păcatului" sau „slăbiciunii morale", decât din cauza factorilor ce depășesc puterea de control a victimei, precum „depresie majoră recurentă" (DMR) și „tulburare de stres post-traumatic" (PTSD). Aceste condiții au avut o publicitate excesivă în ultimii ani și multe diagnostice s-au pus prea

[7] *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Ediția a 4-a, publicată de American Psychiatric Association, Washington DC, 1994.

rapid și prea ușor. Cu toate acestea, condițiile categoric există, sunt răspândite și echivalează cu boli grave, care slăbesc organismul.

Nu înseamnă că „sinuciderea rațională" nu există și nu poartă cu ea întreaga greutate a responsbilității morale[8]. Dar studii recente au demonstrat o corelare, semnificativă statistic, între sinucidere și slăbirea neurotransmițătorilor[9] și este un fapt bine cunoscut că bolile precum cea a lui Parkinson și tulburările neurologice similare, care afectează ganglionii de bază, sunt urmarea scăderii cantității de dopamină și depresia rezultantă este adesea marcată de o stare de spirit atât de oscilantă încât pacientul cedează în fața a ceea ce înseamnă „stimulent" sau „impuls" sinucigaș[10].

Simplele dezechilibre chimice din organism (de exemplu cele implicate în sindromul pre-menstrual sau PMS) pot avea efecte similare, așa cum poate fi și disfuncția tiroidei. În procesul suferinței, există câteva stadii stabilite chimic prin care trece pacientul. De la sentimente de „tristețe" și „tulburare", persoana trece spre mânie și apoi speranță. Stadiul „speranței", însă, este urmat în mod firesc de depresie sau „disperare", în care înclinația spre sinucidere este mult mărită.

Relativ noul domeniu al „terapiei sistemelor familiale" a arătat că în căminele în care cel puțin un adult e acoolic activ – în special dacă alcoolismul e însoțit de abuz verbal, fizic sau sexual – copii cresc adesea suferind de PTSD și se manifestă aceleași simptome de

[8] Pentru o contribuție utilă la tratarea problemei, care conchide că sinuciderea rațională există, vezi S. Hauerwas, "Rational Suicide and Reasons for Living", *On Moral Medicine*, S. E. Lammers & A. Verhey, Editura Grand Rapids: Eerdmans, 1987, p. 460-466.

[9] John J. Man, "Post Mortem Neurochemical Correlates of Suicide", o lectură făcută în cadrul Departamentului de Neurologie, Cornell University Medical College, N. Y., ianuarie 9, 1986. Vezi citatele anexe.

[10] Pe 23 martie 1998, *Associated Press* a anunțat că doi medici suedezi, scriind în ziarul *British Medical Jurnal*, au raportat că au descoperit o corelație între folosirea de medicamente pentru blocarea canalului de calciu (folosite în cazurile de tensiune ridicată și anghină) și sinucidere. În ciuda extraordinarelor progrese ce s-au realizat recent în cunoașterea funcționării chimiei creierului, cercetătorii medicali recunosc că investighează doar vârful ghețarului.

confuzie, lipsă de respect de sine, vinovăție și mânie, care au caracterizat atâția veterani ai războiului din Vietnam. Neputându-și exterioriza mânia față de adultul ofensiv, ei tind să o „îngroape" sau să o „înăbușe", îndreptând-o înspre ei înșiși într-o patologie a autodistrugerii. Tulburarea stresului post-traumatic e un fapt alarmant al vieții noastre sociale, de mult răspândit, ocazionat la fel de mult de sistemele familiale disfuncționale (droguri, alcoolism, abuz sexual) cât și de trauma războiului[11].

Această listă ar putea fi ușor extinsă. O spun nu pentru a nega că sinuciderea rațională există, nici pentru a slăbi verdictul Bisericii, puternic și bine venit din punct de vedere moral, împotriva actelor sinucigașe. O fac mai degrabă ca fundament al unei chemări: ca noi să reconsiderăm criteriile după care judecăm în cazurile de sinucidere, să luăm în calcul factorii psihologici și neurochimici ce ar putea fi în spatele alegerii pentru autodistrugere. Nu mai este suficient să întrebăm despre o victimă a sinuciderii dacă „era nebună". Întrebarea nu are sens pentru noi astăzi, date fiind progresele făcute recent în domeniul științelor medicale.

Sinuciderea rațională există cu adevărat. Adesea factorul motivant este mânia necontrolată ce duce o persoană până la a „ucide doi oameni": pe ea însăși (fizic) și pe cealaltă (emoțional), care este obiectul ostilității ei. În aceste cazuri, persoana acționează ca urmare a propriului păcat și a răzvrătirii împotriva lui Dumnezeu și a sinelui, iar aceasta poartă toată responsabilitatea morală pentru luarea propriei vieți și pentru crunta rănire a vieții celorlalți. Însă cu cunoștințele noastre actuale despre mecanismul sinuciderii, trebuie să fim conștienți și sensibili din punct de veder moral la faptul că, adesea, astfel de persoane sunt victimele unor patologii asupra cărora nu au deloc (sau doar puțin) control și pentru care nu pot și nu ar trebui considerate responsabile.

Înseamnă că ar trebui să-i „declarăm nevinovați" până când poate fi stabilită responsabilitatea pentru act, dincolo de orice îndoială. În practica noastră actuală (ca în *Răspunsul 14* al patriarhului Timotei) arătăm că sinuciderea e un produs al voinței ce acționează în libertate. În multe (dacă nu cele mai multe) cazuri nu este adevărat. Voința este

[11] Vezi D. S. M. IV, p. 424-429.

afectată de păcat și este, de asemenea, înrăutățită de boală și prin diferite forme de abuz care marchează persoana din copilărie până la mormânt. Caritatea creștină va recunoaște acest fapt în lumina cercetărilor medicale moderne și va judeca în consecință.

Un alt element în controversa despre sinucidere, tratat pe scurt în capitolul cinci al acestei cărți, trebuie și el menționat aici. Întrebarea se pune astăzi dacă ar trebui să acceptăm sinuciderea în cazurile de boală în faza terminală sau chiar acolo unde „voința de a trăi" a fost micșorată pentru un oarecare motiv. Cu alte cuvinte, ar trebui oare să aprobăm alegerile precum cea a lui Elizabeth Bouvia sau Jarnet Adkins? În situația dintâi, Bouvia, o femeie handicapată grav afectată de paralizie cerebrală, dorea ca jurații să îngăduie ca spitalul să o lase să se înfometeze până la moarte și totuși să continue îngrijirea paleativă. În al doilea caz, d-ra Adkins, afectată de faza primă a bolii lui Alzheimer, și-a luat zilele folosind „mașina morții" pusă la punct de medicul dr. Jack Kevorkian. Amândouă au comis ceea ce, în mod firesc, s-ar numi o sinucidere rațională, deși Bouvia manifesta anumite simptome de depresie clinică. Ar trebui să îngăduie Biserica astfel de lucruri?

Răspunsul nu poate fi decât „nu", dacă victima sinuciderii a acționat „rațional" sau sub constrângerile bolii psihice sau fizice. Există o mare presiune în SUA dinspre grupuri bine intenționate (dar amăgitoare), ca Societatea Hemlock de exemplu, care ar „instituționaliza" sinuciderea ca un mod uman de a sfârși viața în pace și cu demnitate. Însă singura „demnitate" care îi revine existenței umane stă în darul vieții divine care o împlinește și susține. Dacă Dumnezeu este într-adevăr „chiar mai aproape de noi decât inimile noastre", El singur are puterea, autoritatea și dragostea în stare să ofere „demnitatea" deplină, sensul final și valoarea finală, vieții și morții noastre. Așadar, moartea noastră Îi aparține Lui, la fel cum Îi aparține viața noastră biologică și spirituală.

Există o dimensiune *socială* esențială a existenței noastre care vine și ea împotriva acceptării sinuciderii ca un mijloc legitim de a ne pune capăt zilelor. Noi aparținem lui Dumnezeu și aparținem unul altuia în Trupul lui Hristos. A accepta sinuciderea în principiu, pentru cei din afara Bisericii, ar duce fără îndoială în josul „pârtiei de alunecare",

către abuzul intolerabil. Deci Biserica trebuie să spună „nu" actelor de autodistrugere.

Urmează, oare, că cei care cedează acestei tentații, cea mai teribilă, n-ar trebui să aibă o înmormântare sacramentală adecvată în Biserică, dacă erau membri obişnuiți ai Bisericii în timpul vieții lor? Convingerea mea e că ambiguitățile ce stau în jurul sinuciderii, complexitățile problemei însăşi, împreună cu incertitudinile, care rămân inevitabil în privința stării psihologice (şi neurochimice) a victimei, justifică cel puțin principiul: când eşti în dubiu, fă slujbe de înmormântare şi pomenire. Oare o astfel de practică, bazată pe iubirea pentru cel răposat şi pentru supraviețuitorii adesea lipsiți de vină, l-ar putea ofensa într-adevăr pe Dumnezeu?

Un cuvânt final în această privință, din partea eminentului etician protestant Stanley Hauerwas pare relevant: „Sinuciderea nu este, întâi de toate, o judecată despre o persoană, ci o aducere aminte că nu am reuşit să întrupăm, ca o comunitate, legământul de a nu ne abandona unul pe celălalt"[12]. Sinuciderea e o tragedie ce ne implică pe fiecare dintre noi ca mădulare ale unui singur trup. Şi, într-o oarecare măsură, răspunderea ei cade asupra noastră, a tuturor.

Cum înțelegerea noastră despre marea varietate şi complexitate a cauzelor ce pot duce pe cineva la autodistrugere e încă la un nivel elementar, a-i refuza unei victime a sinuciderii cuvenita înmormântare bisericească înseamnă a face o judecată asupra persoanei pe care doar Dumnezeu o poate săvârşi cu adevărat. N-ar trebui, oare, ca răspunsul nostru la un astfel de act să fie mai bine a „plânge cu cei ce plâng", atât pe cel mort cât şi pe cei iubiți ai săi (care suferă adesea o cruntă povară a vinei şi durerii sufleteşti), în timp ce încredințăm noi înşine pe fratele (sau sora) plecat din această lume milei lui Dumnezeu?

Această chemare la reexaminarea motivelor şi a impulsurilor ce stau în spatele sinuciderii, repet, nu este făcută cu intenția de a slăbi poziția puternică a Bisericii împotriva actelor voite de autodistrugere. E făcută mai degrabă cu speranța de a-i întări tot mai mult legământul ei de iubire, compasiune şi răspundere pastorală.

În concluzie: cercetările medicale moderne au dovedit că numeroşi factori – moştenirea genetică, abuzul infantil, depresia clinică, un

[12] *Art. cit.*, p. 403.

„cămin destrămat", ca şi dezechilibrul hormonal sau slăbirea anumitor neuro-transmițători – pot să creeze pur şi simplu un impuls autodistrugător asupra căruia victima (dar termenul „pacient" este mai potrivit) are puțin control sau nu are deloc. În lumina acestei evidențe, trebuie să regândim abordarea atât a celor care se sinucid, cât şi a celor care suferă cel mai mult datorită morții lor. Poate a sosit vremea creării unei slujbe liturgice care ar permite înmormântarea, doar conştientizând pe deplin condiția tragică şi decăzută care a determinat actul: ceva analog cu slujba de pocăință în cazul recăsătoririi celui divorțat.

Următoarele paragrafe includ câteva citate-model din studiile ştiințifice reprezentative despre etiologia sinuciderii, culese din J. J. Mann şi M. Stanley, *Psychopathology of Suicidal Behavior*, Analele Academiei de ştiințe din New York, vol. 487, 1986. Ele demonstrează că, în majoritatea cazurilor, există factori psihosociali şi neuro-psihologici corelați cu sinuciderea, care duc la genul de distorsionare cognitivă, asociată de obicei cu depresia nervoasă. Sinuciderea, cu alte cuvinte, e mai degrabă o problemă medicală decât una pur spirituală.

- de vreme ce sinuciderea se arată ca rezultând, mai întâi, din tulburări depresive, aceasta „e acum privită ca punctul final al unei combinații de factori genetici, psihobiologici, psihosociali şi asociați cu medicamentele" (Mann-Stanley, Prefață, IX);
- influențele din mediul social al unui copil pot crea „vulnerabilitate la comportament sinucigaş". În 91 % din cazurile tipice de sinucidere şi tentativă de sinucidere, mediile familiale examinate erau clasificate ori instabile, ori haotice. Un factor major deteriorează relațiile personale din familie, ducând la teama respingerii iminente. Depresia rezultată, complicată de droguri şi alcool, determină adesea încercările impulsive de sinucidere (K. S. Adam, "Early Family Influences on Suicidal Behavior" în Mann-Stanley, p. 63-71. Vezi şi H. Henseler, "The Psychology of Suicide", în *Concilium 179* (3/1985), p. 21-28. Henseler aminteşte că sociologul E. Durkheim a fost primul cercetător cu influență care în 1897 a sugerat că cele mai multe sinucideri nu sunt produsul unei voințe libere).
- repetatele pierderi interpersonale joacă „un rol semnificativ şi alarmant în sinuciderea-atentat şi cea comisă". Acest lucru este

adevărat mai ales când mai multe pierderi de acest fel se produc în termen de câteva luni. Depresia – datorată sau legată de o lipsă de suport social (familie, prieteni) şi, în special, de pierderea timpurie a unuia sau a ambilor părinţi – „pare să reprezinte un factor riscant, o predispoziţie psihosocială, pentru comportarea sinucigaşă din perioada maturităţii...” (C. K. Cross şi R. M. A. Hirschfeld, “Psychosocial Factors and Suicidal Behavior”, Mann-Stanley, p. 77-86);

- întâlnim sinuciderea îndeosebi pe linie familială. În timp ce factorii psihologici sunt semnificativi, studiile recente au confirmat „dincolo de orice îndoială, că există factori genetici în sinucidere” care pot sta în spatele istoriei familiei despre comportamentul autodistrugător. (A. Roy, “Genetics of Suicide”, Mann-Stanley, p. 97, 101);
- s-a arătat că activitatea neurochimică anormală, în special nivelurile joase ale serotoninei, duce la depresia patologică şi determină sinuciderea. Factorii chimici 5-HIAA (5-Acidul hidroxi-indolitacetic, un element neurochimic înrudit cu serotonina) sunt corelaţi cu impulsivitatea, agresivitatea şi cu tentativele de sinucidere. (J. J. Mann şi col., “Postmortem Monoamine Receptor and Enzyme Studies in Suicide”, Mann-Stanley, 114 şi urm. Vezi şi următorul studiu de Stanley, Mann şi Cohen, “Serotonin and Serotonergic Receptors in Suicide”, p. 112 şi urm.);
- Prozac, un antidepresiv şi ceilalţi SSRI, larg folosiţi (inhibitorii selectivi de reîncărcare cu serotonină) par să funcţioneze prin menţinerea nivelurilor normale de serotonină din creier. Familiile şi duhovnicii persoanelor cu tendinţe sinucigaşe, ar trebui să întrebe un medic dacă ar fi potrivit tratamentul cu SSRI pentru bolnavii care par să aibă tendinţe de autodistrugere.

Recent s-a făcut un grup de studii foarte interesante despre factorii „inconştienţi” care duc la comportamentul sinucigaş. Vezi A. A Leenaars şi D. Lester (editori), *Suicide and the Unconscious,* London: Jason Aronson, Inc. 1996, Părţile II şi III. De interes deosebit este articolul lui Herbert Hendin, “The Psychodynamics of Suicide”, p. 13-31, care ia în considerare importanţa depresiei, a tulburărilor de panică şi a anxietăţii, ca surse de idei sinucigaşe.

Ne întoarcem la definiţia dată la începutul acestui apendice: termenul de „sinucidere” ar trebui restrâns la „luarea propriei vieţi printr-un exerciţiu liber de voinţă”. El reprezintă un act *raţional* şi poartă întreaga greutate a responsabilităţilor morale. Actele de autodistrugere despre care nu avem certitudinea că sunt raţionale – pentru care există evidenţa unei etiologii neuropsihologice, genetice sau de mediu – nu poartă aceeaşi greutate a responsabilităţii personale. Dacă e „asistat de medic” sau săvârşit cu autonomie deplină, actul luării propriei vieţi în astfel de situaţii „iraţionale” este unul tragic, care solicită înţelegerea şi iertarea din partea familiei şi a comunităţii (parohia, grupul de prieteni etc).

Responsabilitatea Bisericii în astfel de cazuri este de a-l accepta atât pe cel decedat, cât şi pe cei mai răniţi de această moarte tragică şi să îi dăruiască pe aceştia milei iubitoare a lui Dumnezeu. Îngrijirea pastorală se va concentra asupra vindecării celor rămaşi fără persoana iubită, evitând orice judecare sau condamnare. Doar Dumnezeu poate înţelege factorii complecşi care determină sinuciderea, indiferent dacă în aparenţă aceasta este pentru noi „raţională” sau nu. Rolul nostru este să lăsăm victima în grija milostivă a lui Dumnezeu, în timp ce suntem martorii adevărului că iubirea mântuitoare a lui Hristos e mai puternică chiar decât moartea produsă prin sinucidere.

Apendice 3

O perspectivă ortodoxă asupra incinerării

Incinerarea se referă la distrugerea unui cadavru (trup mort), la reducerea sa la cenuşă printr-un proces de ardere. Istoric, incinerarea era larg practicată în antichitate, în întregul Orient Apropiat, mai puţin la evrei şi la egipteni. La vechii evrei, trupurile erau arse ca o amplificare a pedepsei cu moartea: de exemplu, în cazurile de „depravare" sexuală (*Levitic* 20, 14; 21, 9 – pedeapsa morţii prin ardere în locul incinerării ca atare), şi „purificarea" colectivă din mijlocul lui Israel a lui Achan şi a familiei lui (*Iosua* 7, 25). Totuşi, se pare că incinerarea parţială era, de asemenea, practicată în unele situaţii, pentru ca oasele rămase să poată fi aşezate apoi într-un loc potrivit pentru înmormântare (I *Samuel* 31, 12 şi urm.; *Amos* 6, 9 ş.u.). Aşa-numita „a doua îngropare" – dezgroparea cu scopul de a reaşeza oasele într-o criptă a familiei – era, în orice caz, larg răspândită (II *Samuel* 21, 12-14; cf. *Facerea* 25, 8; 35, 29; *Numerii* 20, 23). În anumite cazuri (de exemplu, Saul), incinerarea parţială pare să fi fost o practică acceptată pentru a facilita un astfel de transfer imediat după moarte, înaintea înhumării. Starea degradată a trupului pare să fi contribuit la hotărârea de a supune rămăşiţele lui Saul la arderea parţială. Însă intenţia nu era de a reduce trupul la cenuşă, ci de a uşura transferul oaselor pentru o înmormântare potrivită.

Durerea sufletească a exhumării şi reîngropării, exprimată în *Ieremia* 8, 1 şi 25, 33 (conform *Apocalipsă* 11, 9), confirmă importanţa pentru un israelit de a fi „adăugat părinţilor săi". O astfel de „adăugare" presupune că, până şi acolo unde a fost practicată

incinerarea parţială, unele rămăşiţe trupeşti erau păstrate. Acest lucru are însemnătate pentru cultul creştin al rămăşiţelor trupeşti de mai târziu.

Dacă într-adevăr israeliţii practicau incinerarea parţială pentru a permite transferul oaselor, practica e condamnată de Mishna şi nu apare în perioada intertestamentară. Faptul se poate datora credinţei crescânde printre iudei într-o existenţă personală după moartea fizică, care ar sugera îngroparea ca pregătire potrivită[1]. Incinerarea era larg practicată în Imperiul Roman până în secolul al V-lea când, sub influenţa creştină, a fost definitiv abandonată. Primii creştini au insistat în favoarea înmormântării în locul incinerării, datorită aşezării în mormânt şi a învierii în trup a lui Iisus. Un deosebit cult pentru trupul fizic intact al lui Iisus a fost dovedit de marea cantitate de mir scump şi de aloe dăruită de Iosif din Arimateea, ca şi de grija femeilor purtătoare de mir de a îndeplini ritualurile de îngropare în acord riguros cu obiceiul evreiesc. Catacombele poartă mărturia grijii pe care primi creştini o aveau pentru salvarea şi păstrarea trupurilor martirilor lor. Pe la mijlocul secolului al doilea, o astfel de păstrare a servit interesele unui cult al moaştelor ce lua amploare (conform *Martiriului lui Policarp*).

Tradiţia patristică pare să condamne în general incinerarea, ca pe o dezonorare a celor morţi (în special Tertulian), probabil în lumina *Facerii* 3, 19 („pământ eşti şi în pământ vei merge"). Această expresie este folosită în slujba ortodoxă a înmormântării şi este citată ca un text ce dovedeşte acceptarea înhumării ca pe singura practică creştină acceptabilă.

La mijlocul secolului al XIX-lea (1844, 1846), Biserica Romano-Catolică s-a simţit obligată să condamne incinerarea ce apăruse sub influenţa secularistă. Cu toate acestea, pedepsele impuse atunci au fost abolite de către Sfântul Oficiu în 5 iulie 1963, iar cărţile liturgice catolice moderne includ săvârşirea unei rugăciunii la incinerare. Prin 1960, anumiţi eticieni catolici pledau în favoarea incinerării, ca mijloc

[1] Alte surse biblice care se opun în general incinerării sunt date de J. J. Davis, *What About Cremation? A Christian Perspective,* Winona Lake, IN: BMH Books, 1989, în special capitolul IV. Aceasta este o tratare echilibrată a problemei de către un recunoscut învăţat biblic, evanghelist şi arheolog.

de completare a obiceiurilor funerare americane care demonstrează o grijă exagerată pentru salvarea trupului de degradare[2].

Argumentele seculariste moderne în favoarea incinerării includ consideraţiile economice şi ecologice. Incinerarea unui corp e mult mai puţin costisitoare decât obişnuitele funeralii (americane), care costă, în medie 4000 – 6000 de dolari. În plus, sicriele nu sunt în general biodegradabile, în timp ce incinerarea dezinfectează şi distruge trupuri care, altfel, ar putea transmite boală sau ar putea să fie sursa unor epidemii. Cu toate acestea, întrucât îmbălsămarea nu e cerută de lege, iar sicriele simple sunt potrivite, argumentul economic e discutabil. Iar astăzi pot fi luate măsurile necesare în cazuri de boală pentru prevenirea răspândirii ei prin intermediul unui trup mort. O epidemie larg răspândită, poate în aşa măsură să îngreuneze facilităţile de îngrijire a sănătăţii şi funeraliile, încât incinerarea devine necesară. Şi totuşi, chiar şi în astfel de cazuri, episcopii ortodocşi au refuzat să îngăduie incinerarea[3].

Un alt argument în favoarea incinerării se referă la oroarea instinctivă pe care unii oameni o simt la gândul de a fi îngropaţi în pământ. Totuşi, aceasta este o problemă psihologică, nu una teologică sau spirituală. De fapt, dacă procesul actual al incinerării unui trup mort ar fi mai bine cunoscut de marele public (incinerarea ţesutului moale, sfărâmarea

[2] Vezi H. Richard Rutheford, "Honoring the Dead: Catholics and Cremation", în *Worship* 64/6 (1990), p. 482-494. El observă: „incinerarea e pur şi simplu un proces de descompunere fizică, accelerat din punct de vedere tehnologic". Astăzi, împreună cu un număr crescând de romano-catolici, Rutherford nu acordă nici o atenţie problemei înhumării în interesul de a păstra posibilele moaşte. Creştinii protestanţi, care tind să respingă însăşi noţiunea de moaşte, văd în general incinerarea ca pe o alternativă rezonabilă la abuzurile „modului american de a muri", inclusiv îmbălsămarea, sicriele foarte scumpe şi alte cheltuieli funerare. Vezi William E. Phipps, "The Consuming Fire for Corpses", în *The ChristianCentury* (4 martie 1981), p. 221 şi urm.

[3] Vezi articolul lui Fr. George Papaioannou, "Cremation vs. Burial Rites", *Orthodox Observer* (7 decembrie 1988), p. 5. El notează că în vara lui 1987, un val de căldură a ucis mai mult de o mie de oameni în Atena. Primarul oraşului i-a cerut arhiepiscopului „să îşi reconsidere opoziţia faţă de incinerarea celor morţi, pentru situaţii deosebit de riscante. Biserica Greciei a refuzat cererea".

fragmentelor osoase, împreună cu erorile şi neglijenţa din crematoriile moderne), incinerarea nu ar mai părea atât de simplă, onorabilă şi antiseptică pe cât se crede.

Nici tradiţia canonică, nici cea dogmatică a Bisericii Ortodoxe nu interzic incinerarea. Există, însă, „opinii clare, definite împotriva ei", până la punctul în care anumite legi locale se opun acesteia „cu pedeapsa cuvenită pentru privarea celui decedat de ritualurile funerare şi de îngropare"[4]. Întrebarea e dacă astfel de pedepse corespund poziţiei ortodoxe cu privire la trupul omenesc şi la mijloacele potrivite pentru aşezarea lui întru odihnă. Problema se poate pune doar pe plan teologic, prin observarea atitudinilor esenţiale biblice şi patristice faţă de trup şi faţă de moartea fizică. Anumite elemente ale unei astfel de observări pot fi notate după cum urmează.

Susţinerea practicării îngropării în opoziţie cu incinerarea se poate găsi în însăşi înmormântarea lui Hristos în vederea învierii trupeşti, ca şi în învierea lui Lazăr. Credinţa iudaică afirmă că la patru zile după moartea unui trup, s-a stabilit deja descompunerea ireversibilă. Înviindu-şi prietenul în acest moment, Iisus demonstrează stăpânirea Sa asupra vieţii şi stricăciunii. O astfel de demonstraţie nu s-ar fi putut face, desigur, dacă Lazăr ar fi fost incinerat. Faptul că el a fost înviat

[4] N. D. Patrinacos, *Dicţionar al ortodoxiei greceşti*, p. 104. Interzicerea incinerării de către Mitropolitul Nicolae al Arhidiocezei Carpato-Ruse (*Mesagerul bisericesc*, 22 septembrie 1996) e deosebit de aspră în această privinţă: „Arderea trupului [...] se opune credinţei noastre şi Sfintei Tradiţii. O înmormântare bisericească îi va fi refuzată oricărui credincios care a fost sau va fi incinerat, având deplina cunoştinţă a învăţăturii bisericeşti şi care a luat o decizie deliberată de a alege incinerarea, fără chibzuială. Slujbele de pomenire de după înmormântare sunt interzise unor astfel de indivizi, deoarece persoana în chestiune a lepădat deja nădejdea în Domnul, Care va veni într-o zi să învieze sufletul şi trupul din moarte." Dat fiind dezgustul pe care mulţi ortodocşi (şi alţi creştini) îl simt astăzi pentru abuzurile legate de practicile funerare americane obişnuite, nu e clar că toţi cei care optează pentru incinerare o fac „lepădând nădejdea în Domnul". Însă Mitropolitul Nicolae exprimă o opinie universal susţinută în rândul creştinilor ortodocşi în ceea ce priveşte „importanţa dimensiunii trupeşti a persoanei umane", o opinie în deplin acord cu Tradiţia Bisericii.

cu trupul dintr-un mormânt, prefigurează atât învierea lui Iisus Însuşi, cât şi învierea generală a celor morţi (*Ioan* 5, 28 şi următoarele).

Dar în timp ce serveşte ca o profeţie elocventă a învierii trupeşti, aceasta nu constituie, aşa cum adesea se spune, un argument într-o direcţie sau alta în ce priveşte incinerarea, întrucât nimic nu indică faptul că puterea divină ar fi limitată de condiţia fizică a trupului ce va fi înviat. Aşadar, Ortodoxia nu a susţinut niciodată că o persoană al cărei trup e mistuit într-un incendiu al casei sau al automobilului, sau chiar e vaporizat de o bombă nucleară, nu va mai învia din acest motiv. Acelaşi lucru trebuie afirmat despre martirii arşi pe rug.

Epistola I către Corinteni 15, 42-50 e adesea invocată ca un argument împotriva incinerării. Însă pasajul se referă la învierea unui trup duhovnicesc (*sôma pnevmatikon*) opus trupului fizic sau firesc (*sôma psychikon*) şi de aceea e irelevant în discuţia despre incinerare şi îngropare. Remarcile Sfântului Ioan Gură de Aur indică faptul că starea fizică a unui trup nu are nici o legătură cu transformarea acestuia într-un trup duhovnicesc capabil să moştenească viaţa veşnică: „Să dispreţuim moartea [...] căci cu adevărat aceasta ne va duce către o viaţă cu mult mai bună. Însă trupul putrezeşte, veţi spune. De aceea, noi ar trebui, în mod deosebit, să ne bucurăm, deoarece [...] mortăciunea piere, iar nu substanţa trupului" (*Omilia* XXXIV, 4 la Evanghelia după Matei; aici *substanţa* e echivalentă cu trupul „spiritual" despre care vorbeşte Sfântul Pavel). Şi iarăşi: „Semănatul aici (I *Corinteni* 15, 42) pentru Sfântul Pavel înseamnă nu geneza noastră în pântece, ci îngroparea în pământ a trupurilor noastre moarte, descompunerea lor, cenuşa lor" (*Omilia* XLI, 5 la *Epistola I către Corinteni*).

„Cenuşa", în acest context, nu se referă la incinerarea ca atare, ci arată cât de puţină valoare are trupul fizic, comparat cu realitatea sa ca un „trup duhovnicesc" înviat. În acest sens, remarcile Sfântului Ignatie sunt relevante. Scriindu-le romanilor, el îi roagă insistent să nu intervină în martiriul său, ci să lase ca trupul lui fizic să fie complet devorat de fiarele din arenă: „Lăsaţi-mă să fiu mâncat de fiare, prin care pot ajunge la Dumnezeu [...] aţâţaţi fiarele sălbatice ca să poată deveni mormântul meu şi să nu lase nici o urmă a trupului meu (*mêthen katalipôsi tôn sômatos mou*), ca atunci când voi adormi să nu

fiu povară nimănui" (*Romani* 4, 1-2). Din aceste pericope patristice, reiese clar că trupul fizic poate fi complet distrus, ca rezultat al îngropării în pământ sau prin alte mijloace, fără a compromite în nici un fel mântuirea.

Cele mai puternice argumente împotriva incinerării sunt însăşi îngroparea lui Hristos şi locul sfintelor moaşte în evlavia ortodoxă. Sfântul Pavel foloseşte expresia „îngropări împreună cu (*synthaptô*) Hristos" pentru a descrie botezul creştin (*Romani* 6, 4; *Coloseni* 2, 12). Botezul marchează adevărata moarte şi renaştere a credinciosului; şi totuşi „învierea" se va împlini în eshaton. Înmormântaţi cu Hristos prin ritualul Bisericii, noi aşteptăm învierea trupească şi participarea cu El la Slava Sa. Aşadar, e important din punct de vedere teologic, să păstrăm continuitatea între trupul fizic viu şi condiţia lui după moarte. Însă, încă o dată, această importanţă e relativă: mântuirea nu este în nici un fel periclitată acolo unde trupul e redus la cenuşă sau distrus în alt fel (ca în cazul Sfântului Ignatie; totuşi, moaştele marelui mucenic antiohian s-au păstrat).

Sfinţenia trupului uman este manifestată în modul cel mai evident de rămăşiţele nestricăcioase ale sfinţilor. După spusele părintelui Harakas, „Aceşti sfinţi erau atât de mult sfinţiţi şi transfiguraţi de către Sfântul Duh ce sălăşluia într-înşii, încât şi trupurile lor poartă, semnele sfinţeniei şi servesc drept izvor de putere sfinţitoare şi vindecătoare pentru credincioşi chiar şi astăzi"[5]. Astfel, ei sunt martori ai adevărului că fiecare creştin e chemat să fie – cu trupul şi sufletul – un „templu" al Sfântului Duh (I *Corinteni* 6, 19 ş.u.).

Astfel, din motive teologice şi pastorale, înhumarea trupului fizic intact ar trebui privită ca normativă şi de dorit pentru creştinii ortodocşi. Cu toate acestea, legile unor ţări şi state (Japonia, Louisiana) cer incinerarea în anumite regiuni, iar astfel de legi ar trebui respectate. Incinerarea poate fi, de asemenea, impusă de autorităţile civile în perioadele de epidemie. Când, pentru un motiv acceptabil, e necesară incinerarea, cenuşa ar trebui îngropată, iar nu împrăştiată, pentru a permite vizitarea locului de înmormântare şi săvârşirea slujbelor de pomenire.

[5] *Contemporary Moral Issues*, p. 183.

Ar mai trebui menţionată o considerare finală în favoarea incinerării. Densitatea populaţiei în zonele urbane reduce treptat terenul disponibil pentru înmormântare. După cum profesorul John Erickson observa în discuţia noastră pe această temă, ne putem găsi în curând obligaţi să considerăm incinerarea un mijloc de păstrare a celor decedaţi din comunitatea locală aproape de locul de slujire, facilitând, astfel, vizitarea şi slujbele de pomenire şi stabilind un simţ al comuniunii cu cei care au plecat înaintea noastră din lumea aceasta.

Totuşi, Ortodoxia şi tradiţia creştină, în general, s-au opus cu tărie incinerării, insistând că modul potrivit de a-l aşeza la locul de odihnă pe cel mort este înhumarea. Aşa cum am subliniat de-a lungul acestei cărţi, antropologia ortodoxă este holistică. Ea concepe persoana umană ca pe o *unitate* a trupului şi a sufletului, materială şi spirituală. Dintr-o perspectivă biblică, însuşi conceptul de „trup" include carne, minte şi duh. Trupul fizic, aşadar, trebuie cinstit şi protejat, astfel încât în acele situaţii rare, dar importante, în care persoana atinge sfinţenia deplină, trupul, sub forma moaştelor sfinte, să poată fi păstrat şi venerat.